Mémoire, territoire
et perspectives
d'éducation populaire

Sous la direction de Nicolas Fasseur

Mémoire, territoire et perspectives d'éducation populaire

Éditions Le Manuscrit

www.manuscrit.com
ISBN : 978-2-304-00248-5 (livre imprimé)
ISBN 13 : 9782304002485 (livre imprimé)
ISBN : 978-2-304-00249-2 (livre numérique)
ISBN 13 : 9782304002492 (livre numérique)

Sommaire

Ont contribué à cet ouvrage

Alexandre Delarge, conservateur de l'écomusée de Fresnes.
Nicolas Fasseur, doctorant à l'Université de Paris 8 et membre d'EXPERICE.
Jean-Louis Le Grand, professeur à Université de Paris 8 et membre d'EXPERICE.
Francis Lesourd, docteur en sciences de l'éducation et membre d'EXPERICE.
Alexia Morvan, doctorante à l'Université de Rennes 2 et co-animatrice du collectif « éducation populaire et transformation sociale ».
Lúcia Ozório, professeure à l'Université de l´Etat de Rio de Janeiro (Brésil).
Marijana Petrović-Rignaul, doctorante à l'Université Paris 4 et membre du LACITO.
Mustafa Poyraz, docteur en sociologie, enseignant à l'Université d'Evry et membre du GEPECS.
Estelle Sengmany, étudiante en Master 2 en sciences de l'éducation à l'Université de Paris 8.
Layla Tatem, directrice de quartier rattachée au service jeunesse de Saint-Denis.
Brigitte Weber, formatrice au CERPE (Centre d'Etudes et de Recherches pour la Petite Enfance) à Paris.
Naïma Yabi, doctorante en histoire à l'Université de Paris 8.

Avant-propos

Cet ouvrage fait suite à la journée d'étude du 9 juin 2006 organisée à l'université de Paris8 par Layla Tatem et Nicolas Fasseur dont l'objectif a été d'apporter de nouveaux éclairages théoriques sur les problématiques communes à nos recherches au sein du laboratoire de recherche Experice[1]et à nos interventions respectives sur les terrains tels que le quartier Allende situé à St-Denis (93) et le quartier de Belleville situé à Paris (75).

Une assistance d'une centaine de personnes venues de Suisse, d'Espagne, du Portugal, du Brésil, de Tunisie…dénote tout l'intérêt porté sur la thématique abordée lors de cette rencontre. A cet effet, nous remercions l'association l'ASIHVIF[2] et le collectif

---

1. Le laboratoire de recherche *Experice* commun aux universités de Paris 8 et de Paris 13 travaille les questions de l'expérience depuis de nombreuses années. Le terme "expérience" se rapporte à celle des hommes et des femmes, que celle-ci soit sociale, psychologique, culturelle et surtout éducative. Elle est alors perçue en tant que fonction mémorielle et praxéologique et, de ce fait, *Experice* travaille tout particulièrement l'expérience au prise à l'éducation et à la formation.

2. L'A.S.I.H.V.I.F. (Association Internationale des Histoires de Vie en Formation) trouve son origine au début des années 1980 autour des enjeux de l'éducation permanente et de l'auto-formation. La pratique des histoires de vie plus particulièrement, vise à renforcer le pouvoir d'action du sujet sur lui-même et sur son environnement en l'associant à la construction des savoirs

« Education populaire et transformation sociale »[1] qui nous ont beaucoup aidé dans la diffusion de l'information de cette journée. Cette dernière a été, à la fois, studieuse, conviviale et dense. En effet, le temps d'allocution des intervenants a été limité car ils étaient nombreux.

Néanmoins, la richesse de ces échanges a été le foisonnement d'approches très différentes dans un temps relativement court. Cela a permis de répondre à toutes les questions posées ce jour-là et d'avoir une vision globale. Comme l'archéologue photographiant l'ensemble d'une grotte avec un seul flash, il règle son appareil photographique en mode pose et flashe à différents endroits. La photographie donnera, à son développement, l'image de la grotte dans sa globalité.

L'objectif de cette journée a été d'établir un état des lieux de la recherche sur les questions concernant la mémoire ancrée sur un territoire dans des démarches d'éducation populaire. Les questions de mémoire, d'histoire, de territoire, de trace, d'éducation, de culture… n'ont pas été abordées séparément afin ; de ne pas perdre le thème de la journée. Nous avons re-

---

produits. Dans le même esprit, la notion d'anthropo-formation est questionnée en regard de ses fondements et de son inscription dans une anthropologie générative.

1. Le collectif autonome « Education populaire & transformation sociale» a lancé l'idée d'une Offre Civile de Réflexion sur l'éducation populaire Cette démarche fait suite à l'Offre Publique de Réflexion sur l'avenir de l'éducation populaire que le Ministère de la Jeunesse et des Sports avait impulsée en 1998. Ce collectif veut construire un lieu de socialisation de leurs savoirs et de leurs pratiques pour l'émancipation et la transformation sociale. Ils partent du principe que les citoyennes et les citoyens ont quelque chose à dire sur la société, son fonctionnement, la privatisation des services, la marchandisation des relations humaines.

tenu trois grandes thématiques que nous avons articulées de la façon suivante : la mémoire, l'immigration et le territoire, puis, la trace, l'objet et l'oralité et enfin, la parole, le collectif et la résistance. Cet ouvrage reprend cette chronologie dans les trois premiers chapitres. Le dernier chapitre « autres contributions » rassemble deux articles ne provenant pas directement de cette journée d'étude mais qui ont toute leur place dans cet ouvrage.

La mémoire, l'immigration et le territoire

Les programmes de démolition-reconstruction des grands ensembles en banlieues sont mis en œuvre pour améliorer le cadre de vie de leurs habitants, cependant ils modifient aussi en profondeur l'identité territoriale de ces mêmes habitants. En effet, ces bouleversements de repères peuvent être vécus comme un traumatisme notamment lors des démolitions de logement. Comment, alors, revisiter ces territoires ainsi renouvelés pour aider à la construction de l'identité ? Layla Tatem aborde ce type de question lorsqu'elle s'intéresse avec des jeunes du quartier Salvador Allende à St Denis à l'histoire de leur territoire. De plus, certains d'entre eux sont aussi issus de l'immigration et leur histoire personnelle se mêle à celle du pays d'origine et à celle du pays d'accueil. Alors, comment ces habitants ballottés entre les histoires de deux nations vivent-ils leur propre mémoire ? Naïma Yabi se penche sur les rapports entre l'histoire et la mémoire ou plus précisément sur l'histoire culturelle de l'immigration algérienne en France. L'immigration n'est pas toujours le fait de changer de pays, elle est aussi le fait de changer de région à l'intérieur d'un

même pays notamment l'exode rural où l'on quitte le monde rural pour s'accrocher à la périphérie des villes. Mustafa Poyraz se penche sur des phénomènes solidarité d'ex-villageois à Istanbul entre eux et envers ceux qui sont restés au village et analyse les stratégies mémorielles adoptées pour que puisse se jouer cette solidarité.

La trace, l'objet et l'oralité

Mais sans attendre ces situations de rénovation et d'immigration, il est possible de provoquer un travail de mémoire, un travail identitaire sur un territoire dans une vision d'une démarche participative. Il ne s'agit pas, ici, d'une participation co-décisionnaire mais plutôt d'une co-construction de l'histoire. Nicolas Fasseur fait l'état de ses recherches concernant les pratiques éducatives de la commémoration notamment un atelier de production d'histoires de vie collectives à Belleville et un travail autour des plaques commémoratives de la Libération de Paris. La participation des habitants est aussi possible dans l'inscription de leur parole dans un écomusée et y raconter son histoire peut contribuer à la prise de conscience de leur territoire. Il s'agit alors de travailler la question des pratiques patrimoniales en prise avec la participation, en prise avec la citoyenneté. Alexandre Delarge nous fait part de démarches d'éducation populaire au sein de l'écomusée de Fresnes. Cette identité peut se forger par son inscription sur un territoire mais elle peut l'être aussi par la transmission familiale au-delà des frontières. Cette identité s'enrobe parfois de mythes, de légendes dorées et le travailleur de mémoire familiale devient alors, tour à tour, généalogiste, biographe et linguiste. Mais, en quoi

ce travail de la mémoire collective peut contribuer à la (re)construction identitaire d'une famille déracinée ailleurs et enracinée ici ? Marijana Pétrovic-Rignault se penche sur ce qui peut se raconter dans une famille valaque et comment ces histoires familiales évoluent dans le temps.

La parole, le collectif et la résistance

Se raconter, c'est exprimer ses propres valeurs et les histoires de vies, les témoignages se confrontent souvent à l'histoire officielle. De ce fait, se raconter n'est pas neutre et cela peut devenir un réel contre-pouvoir à ce qui est écrit dans les livres d'histoire notamment lorsqu'il s'agit de récit collectif. Plus encore, les histoires de vie collectives peuvent être vécues en tant qu'actes de résistance face à des dominations culturelles et idéologiques... Aussi, l'éducation populaire a toute sa place sur ces questions car elle se caractérise notamment par l'action collective et par la transformation des représentations de l'environnement si elle se définie en tant que travail de la culture en résistance à la culture dominante. Lucia Ozorio nous fait part de ses recherches sur les mouvements sociaux dans les favelas à la périphérie de Rio de Janeiro. Ensuite, Jean Louis Le Grand fait l'état de la généalogie épistémologique des histoires de vie collectives. Ici, le travail de la culture induit par les démarches d'éducation populaire s'articule avec le travail de la mémoire et, de ce fait, ils constituent le couple nécessaire à la construction identitaire, processus inverse au repli communautaire. Alors, il n'est pas étonnant que certains mouvements sociaux s'appuient sur un travail de mémoire pour en trouver le sens et que l'éducation populaire reprenne

toute sa teneur d'éducation au politique. Alexia Morvan fait l'état de ses travaux autour de la question de l'éducation populaire, éducation au politique.

Autres contributions

Lors de cette journée d'étude, une question a été posée par Estelle Sengmany, étudiante en Sciences de l'Education à Paris 8 concernant la notion de trace, la réponse apportée a été sommaire et méritait d'être creusée plus profondément. Nous avons donc proposé à Estelle de produire une note de synthèse autour de cette notion pour cet ouvrage. Enfin, Brigitte Weber et Francis Lesourd nous ont proposé une contribution complètement en prise avec le thème de cette journée d'étude, il s'agit ici de nous raconter une déambulation dans un musée, entre travail de mémoire, histoire de vie et dimensions motivationnelles.

Remerciements

Cet ouvrage est aussi, le moment, pour remercier Christian Verrier maître de conférence à Paris 8 et membre d'Experice. Présent tout le long de cette journée d'étude, il a été le médiateur et le régulateur des débats, le passeur de la parole des participants. Nous remercions également Isabelle Fievet pour cet imposant travail de coordination des interventions et des débats de cette journée. Enfin, nous remercions Bernard Fievet pour la relecture attentive et pointilleuse de cet ouvrage.

LAYLA TATEM ET NICOLAS FASSEUR

La mémoire, l'immigration
et le territoire

La mémoire du quartier et les politiques de démolition et de reconstruction. Quels enjeux ?

En 1973, le bâtiment 5 de la cité Allende s'implante sur le quartier Nord de la ville de Saint-Denis. Dans les années 80, ces logements vieillissent mal. Les habitants souffrent non seulement d'une architecture oppressante mais aussi de la dégradation sociale qui règne sur ce quartier. De plus, la concentration des populations marginalisées et fragilisées par le chômage engendre une augmentation des logements vacants. La question suivante se pose : faut-il démolir le bâtiment 5 ? La décision est de transformer celui-ci en détruisant deux cages d'escaliers et en construisant des maisons individuelles.

Ces opérations intègrent les dispositifs de la politique de la ville dont les ambitions sont non seulement le réaménagement du bâti mais d'inclure également la dimension socio-économique. A cet effet, le Contrat Ville permet d'associer tous les acteurs de terrain, pour réfléchir ensemble sur l'action de la réhabilitation et sur les différents thèmes de ce programme : emploi, éducation, mobilité, services publics, logements… Les habitants deviennent donc des co-constructeurs de leur quartier et de leur ville. Comment l'identité du quartier, l'histoire collective et les affects entre les ha-

bitants et le quartier sont-ils pris en considération dans le programme de démolition et de reconstruction ?

Le discours nostalgique « avant la réhabilitation » de certains habitants dénote que ces aspects sont par moment négligés. Alors que les transformations du territoire bousculent les habitants dans leurs repères, elles peuvent également accentuer les problèmes d'identité du territoire. Dans ce contexte un chantier s'ouvre : le travail sur la mémoire du quartier. Il me semble être l'outil permettant non seulement de rassembler le socle d'une construction identitaire, mais aussi un moyen de sortir de l'entre-deux. A cet effet, les jeunes s'interrogent sur leur appartenance car ils sont bousculés dans leurs repères. De plus, ils ont du mal à trouver leur place sociale dans le sens large du terme, car ils sont partagés entre la culture jeune, le quartier, la ville et de la famille. Cet entre deux accentue la difficulté de reconnaissance auprès des autres générations. Dans ce contexte, comment le travail sur la mémoire du quartier peut-il favoriser l'insertion sociale de ces jeunes et quel impact le territoire exerce-t-il sur ces derniers ?

L'impact sur le territoire

Le territoire n'est pas seulement l'espace où vivent les habitants mais c'est également l'endroit où se créent des dynamiques d'actions qui caractérisent l'identité territoriale. Les jeunes ont une facilité à raconter les événements qui se sont produits sur leur territoire. Parler de son quartier est indirectement une manière de parler de soi. A travers la parole, lorsque les jeunes parlent de leur quartier, ils expriment des évènements dont ils ont été témoins. Les liaisons qui s'établissent

entre « je » et le quartier dessinent leur trajectoire. Selon Pierre. Bourdieu (1986), « l'histoire de vie » est la construction d'une trajectoire qui est définit par des positionnements continus d'une même personne ou d'un même groupe dans un espace soumis à des transformations. Cette espace, c'est-à-dire le quartier en ce qui concerne le projet « mémoire de quartier », ne peut être dissocié de l'histoire des habitants. Comprendre l'histoire du quartier sans tenir compte de l'environnement dans lequel les habitants évoluent semble être un non-sens.

En fait, le quartier est un immense réservoir d'images qui a martelé le cours du temps. Le travail de mémoire ne consiste-t-il pas à organiser ses souvenirs et à partir de ceux-ci construire une histoire collective ? En effet, cette matière « espace » est un observatoire inestimable qu'il faut préserver de l'oubli et de l'abandon car la mémoire est, à la fois, sélective et, également, source de données. Dans cette double fonction, le croisement des histoires du quartier construise la trajectoire d'une histoire commune. Les interactions entre la mémoire et l'histoire impliquent non seulement leur juxtaposition mais également une lecture élargie de l'ensemble des témoignages. Les mémoires des habitants en tant que pôle ressources participent à cette histoire collective du quartier. Le quartier Allende, pour ce qui nous concerne, est composé d'une population hétérogène. Ce paramètre est à prendre en considération pour comprendre l'histoire du territoire et pour orienter l'action du travail de mémoire car cette population est la substance même du quartier.

Dans ce contexte d'hétérogénéité, ce substrat produit sa propre culture ou plutôt une *culture de métissage.*

(J. L. Amselle, 2001). Cette population hétérogène façonne l'identité culturelle du quartier en construisant ses propres codes culturels. L'appropriation de ces codes engendre de nouveaux types de comportements. Par exemple, les jeunes s'expriment en utilisant des termes de différentes langues. Ce « *switching* » linguistique montre qu'ils construisent leur identité culturelle en choisissant des termes sur plusieurs registres. Cette adaptabilité langagière se vérifie également dans les autres domaines (religieux, sociaux…) Le quartier doit donc être appréhendé avec ses spécificités culturelles. Par conséquent, la culture du quartier dépend de la culture d'origine de la population, de la culture nationale et de son histoire. Dans un tel cadre, comment les jeunes perçoivent-ils leur place dans le quartier et dans la société ?

Le sentiment d'avoir perdu sa place dans la société ou de ne l'avoir jamais eu est un sujet récurrent chez les jeunes. Effectivement, la reconnaissance de ces personnes soulève de nombreux problèmes et remet en cause les institutions ou plutôt pointe du doigt la crise institutionnelle. Le mal-être de cette jeunesse fait émerger les questions identitaires. Ce sont des débats très à la mode. Mais qu'entendons-nous par identité ? Le processus identitaire est une construction de soi qui se construit en fonction de son milieu familial, professionnel, social, historique, territorial, linguistique, culturel… Cette reconnaissance combine les notions de singularité, d'altérité, de subjectivité, d'objectivité, de collectivité et d'individualité tout en conservant une conscience de son unité et sa continuité. Ce processus identitaire, pour Carmel Camilleri (1990), est également influencé par les facteurs économiques, historiques, politiques, culturels, psychologiques. Les jeunes

sont donc constamment en train de s'adapter et ils vont construire leurs propres repères qui parfois les stigmatisent et les excluent.

Dans cet environnement difficile, les jeunes accumulent des handicaps tel que la stigmatisation des banlieues. La disqualification issue de l'immigration les accule à des retranchements et à des replis sur eux-mêmes. Cette situation engendre des conduites déviantes et violentes envers l'institution. Les jeunes adoptent un processus individuel et collectif de défense. Les prises de paroles de certains d'entre eux lors des violences urbaines de novembre 2005 dénotent bien ce mal de vivre, l'absence de reconnaissance et un manque de dialogue entre les jeunes et les politiques. Le sentiment d'abandon et d'exclusion est fortement ressenti par les jeunes qui se rattachent au territoire. En effet, le quartier est l'endroit où est inscrit leur histoire. Cette reconnaissance est enracinée dans un espace localisé, ce territoire local. Il me semble important de travailler sur cette espace.

Le travail de la mémoire

Ce programme de démolition et de reconstruction a changé l'image de la ville, mais a également transformé sa silhouette. Cette transformation du paysage des habitants peut entraîner, pour certains d'entre eux, des bouleversements dans les représentations qu'ils se font d'eux-mêmes et de leur groupe à travers ce qui était leur habitat. Comme pour une opération chirurgicale, les habitants doivent être accompagnés pour surmonter leurs appréhensions et favoriser la cicatrisation des souffrances occasionnées par la réhabilitation. Cet accompagnement peut s'effectuer par ce travail de

mémoire sur le quartier. Selon Ricœur (1997), le chemin le plus court pour parler de soi est de parler de l'autre. Dans notre contexte, cet autre est le quartier. Effectivement, raconter les événements qui ont stratifié le quartier revient implicitement à parler de soi, à mettre des mots sur ce que l'on ressent, exprimer des sensations sur son vécu, retracer sa propre histoire et en comprendre le sens.

L'objectif de ce travail sur la mémoire du quartier est de mobiliser les souvenirs et de construire une histoire collective. Cette mise en scène est un travail sur son histoire personnelle mais aussi un travail sur la parole. Parler de son quartier est une aventure qui permet de se plonger dans les profondeurs de son être, et de donner du sens à ses émotions. La narration représente le premier mode de cette construction identitaire grâce au discours. Dés l'enfance ne racontons-nous pas nos expériences et celles d'autrui comme autant d'événements mis en récit ? Nous nous construisons en nous représentant chronologiquement notre vie par un long travail de narration continuellement réorganisé. Or, ce travail en continuité de la mémoire, cette mise en récit de notre expérience personnelle, ce développement de la pensée narrative comme modalité particulière de la pensée humaine, pour reprendre les propos de Jérôme Bruner (1996). L'histoire de vie structure l'individu et elle donne une construction de sens selon Alex Lainé (1998).

Aujourd'hui, la question du sens est au cœur des débats. Investir son parcours de vie, la comprendre et lui donner un sens est tout l'enjeu du travail de mémoire sur le quartier. L'intérêt porté aux histoires de vie, notamment par Gaston Pineau et Jean-Louis Le Grand (2002), est sans doute lié à ce sentiment de mu-

tation de notre société touchée par une crise du sens, en recherche d'identité. L'approche biographique est un outil de mise en forme et de structuration de trajectoires de vie. Elle permet de donner ainsi du sens au vécu et de le rendre signifiant dans la recherche identitaire.

L'intention

L'objectif fixé dans ma démarche est de construire le projet avec les jeunes. La participation des jeunes, dans le concept même du projet, me semble important dans le cadre de ma recherche. Cette démarche de co-construction est fondamentale pour atteindre les objectifs fixés. En effet, faire avec les jeunes dans un partage de savoirs et ne pas produire du *déjà vu*. En ce qui me concerne, il s'agit de légitimer le projet par l'ensemble des participants et tout particulièrement laisser aux jeunes une amplitude d'actions afin d'établir les conditions de réussite.

La première phase est de réaliser un court métrage de quinze minutes sur la mémoire du quartier. L'objectif est de montrer, comment les jeunes se sont appropriés le quartier, le projet et l'évolution de celui-ci. Ce choix de filmer la parole des jeunes sur la mémoire du quartier m'a semblé judicieux car le groupe de jeunes n'a pas l'habitude de prendre la parole en publique et cette prise de parole est un exercice difficile, même pour les conférenciers, les artistes les plus expérimentés. La deuxième phase consiste à un retour aux sources. Les jeunes ont émis l'idée de poursuivre le projet en allant interviewer les personnes ayant émigré dans leur pays d'origine. L'objectif de cette étape, à

mon sens, est une continuité du projet car il réunirait les conditions pour travailler sur leur propre histoire.

Le projet mémoriel

Le discours nostalgique de l'avant réhabilitation du quartier a été le point de départ du projet. Effectivement, l'implicite des propos suivants : « avant c'était mieux » m'a interpellé. Il est incontestable que le programme de démolition et de reconstruction a amélioré le quotidien des habitants, l'espace public, l'environnement et le bâti mais comment se fait-il que certains locataires sont en souffrance ? La première étape du projet a donc été de comprendre ce mal de vivre et d'en déterminer les raisons. Je me suis appuyée sur un diagnostic partagé par les partenaires de terrain afin d'établir les points forts et les points faibles du quartier.

Puis, en analysant les conversations des jeunes, je me suis rendu compte que la racine de ce malaise correspondait à un manque de reconnaissance de cette population jeune et à un manque de lien social sur le quartier. Cette problématique de terrain a défini la question centrale du projet qui est : « Comment et dans quelles limites le travail sur la mémoire du quartier peut-il aider à la construction identitaire des jeunes de plus de 18 ans afin de les accompagner dans leur insertion sociale ? » Cette recherche-action dont le sujet de recherche est axé sur l'insertion sociale des jeunes car l'appropriation du travail sur la mémoire du quartier permettra à certains de sortir : de l'impasse dans laquelle ils sont ; des contradictions dans lesquelles ils sont confrontés et du déni. La démarche formative du travail de co-construction avec les jeunes sur la

mémoire du quartier favorisera-t-elle l'insertion social des jeunes ? De plus, le projet mémoriel permettra également de structurer le maillage entre les professionnels et génèrera du lien entre les habitants et les professionnels. Je me suis appuyée sur les pôles ressources existants du quartier. Les professionnels et les habitants ont été une mine d'or dans ma recherche. Ces ressources internes sont des excellents indicateurs non négligeables car elles témoignent d'une histoire passée et elles participent à la construction d'une mémoire collective. Aussi, la composition du groupe-pilote a posé des difficultés de mixité. En effet, les jeunes filles n'ont pas souhaité participer à ce projet pour les raisons suivantes : elles ne fréquentent pas les structures jeunesses de proximité. De plus, les représentations mentales qu'elles ont de ces espaces sont négatives. A cet effet, la politique des grands frères, pratiquée dans les années 90, a contribué à cette désaffection.

L'action

Travailler en milieu ouvert présente certains avantages mais également des inconvénients. Par exemple, réunir les jeunes à tous les ateliers. Face à ce problème, dans un commun accord nous avons donc établi un programme qui permettait à chaque participant de s'approprier le projet. Ce planning favorisait le travail en sous-groupe et il donnait aussi la possibilité aux jeunes de s'inscrire dans les ateliers en fonction de leur centre d'intérêt.

A ce propos les ateliers d'investigations ont permis à des jeunes de mener des recherches aux archives. Le but de cette démarche était de collecter des informa-

tions sur l'histoire et la réhabilitation du quartier et de permettre aux jeunes de se mémoriser, d'échanger, de s'arrêter un instant sur leur histoire et de reconstruire une histoire collective à par partir de souvenirs et de documents visuels. Cet atelier a joué un rôle déterminant dans la compréhension de leur propre histoire car il a permis de donner du sens à leurs émotions. La mise en place d'un pôle-ressource dont l'objectif était de recenser les personnes susceptibles d'être interviewées. Ces temps de concertations ont valorisé les compétences sociales et les savoir-être des jeunes. Cet atelier les a positionné en tant que pôle-ressource et détenteur de cette mémoire du quartier.

Le projet a défini les axes d'orientation du questionnaire. Ils se déclinent en deux thématiques : comment les habitants du quartier ont-ils vécu la réhabilitation et quelle place les jeunes occupent-ils dans le quartier ? Ces questionnements avaient non seulement pour but de recueillir la parole des habitants mais également de s'interroger sur leur propre histoire. De ce fait, comprendre le discours nostalgique nous renvoie à toutes ces interrogations.

L'atelier vidéo a été l'outil fédérateur des jeunes. Certains jeunes préféraient être derrière la caméra et d'autres, être filmés. Le travail sur l'image est important car il favorise le travail sur soi-même et la conscientisation des points positifs permet d'acquérir une meilleure confiance en soi. De plus, il a favorisé les échanges intergénérationnels en filmant des interviews à la ludothèque. Cette espace leur paraissait être un endroit propice pour confronter la parole des jeunes à celle des adultes.

L'intervention de Naïma Yabi a permis à des jeunes du quartier de participer à la discussion. Ces

échanges étaient riches et très mouvementés car les questions soulevées sur la deuxième phase du projet « retour aux sources » leur ont permis de confronter leurs opinions contradictoires sur le colonialisme, la guerre d'Algérie, l'indépendance, les sources, la stigmatisation comment en sortir ? La culture de l'exil à travers les chansons. Ce projet « Mémoire de quartier » a mobilisé du temps, des énergies et il a réclamé un grand investissement des participants.

Débat

La salle : Les jeunes ont-ils pu s'exprimer sur le travail effectué car souvent, cela fait rebondir la réflexion ?

L. Tatem : Il est prévu de se réunir La semaine prochaine afin de visionner le court-métrage. Cette étape est incontournable dans le déroulement du projet mémoriel car elle permettra de poursuivre le travail de mémoire et d'analyser l'impact de cette production mémorielle sur les jeunes.

La salle : J'avais noté un élément très particulier, c'est l'appropriation de l'espace. Il y avait un jeune qui disait : « hé, c'est ma rue, ça ! Et puis, il y a Momo qui habite au cinquième. » On constate que cet espace d'habitation a une autre signification pour les jeunes. C'est une partie intégrante de leur identité. Le plan où l'on voit un jeune regardant une photo aux archives municipales évoque ce constat. A cet effet, je ne savais pas s'il se regardait ou si c'était un membre de sa famille ou bien son quartier. Par la suite, j'ai compris que c'était les immeubles de sa cité. Il regardait la photo comme si c'était lui ! Quel est l'objectif de leur faire

découvrir les archives de leur quartier dans la continuité de leur travail de mémoire ?

L. Tatem : Pourquoi travailler sur l'histoire de l'habitat social ? Comme je vous l'ai mentionné le quartier fait parti de leur histoire. La construction des grands ensembles répondait à des besoins économiques, de modernisation du pays et d'immigration. Leurs parents ont participé à la reconstruction du pays et ces points intègrent leur histoire. Le travail sur le quartier est donc implicitement un travail sur leur propre histoire. J'ai donc favorisé cette démarche afin d'outiller les jeunes dans ce travail de mémoire. Comprendre le cheminement de son histoire et s'interroger sur celle-ci sont également des facteurs permettant sa construction identitaire.

C. Verrier : On va prendre la dernière question ! Bon d'accord, les deux dernières !

La salle : Ces travaux de mémoire ont soulevé, par moment, des réactions critiques sur ce qui se passait dans le quartier, sur leur condition de vie, est-ce que ces réflexions ont donné lieu à une suite ? Vous parliez d'une femme dans le cadre des discussions qui pointait un certain nombre de choses qui auraient pu fonctionner différemment. Est-ce que cela est mutualisé pour que ces habitants pèsent sur les décisions y compris sur les décisions de réhabilitation ? Je suppose que ces réhabilitations ne se sont pas particulièrement appuyées sur la propre vision des habitants !

L. Tatem : Effectivement, la réhabilitation du quartier Allende s'est effectuée avec la participation des habitants. Les réunions de démarche-quartier sont des instances de concertations entre les élus et les habitants. Ces instances ont permis de prendre en compte la paroles de ces derniers. Leurs appréhen-

sions peuvent être atténuées par ces temps de concertations, néanmoins, la perte de repères due aux transformations du quartier les bouscule et fait émerger des souvenirs et des souffrances non dites. Il est donc important dans les programmes de démolition et de reconstruction de prendre en considération ces aspects et de se poser les questions suivantes : dans une démarche de co-construction avec les habitants comment valoriser ce travail de paroles et comment accompagner les populations les plus fragilisées ? Ces questionnements concernent non seulement, les élus, les adultes, les jeunes mais également les professionnels. L'objectif est non seulement de mutualiser les savoirs-faire mais également de créer du lien social par des actions mémorielles. A cet effet, nous envisageons une restitution, au cours du mois d'octobre des différentes productions mémorielles réalisées.

La salle : C'est magnifique, cela s'inscrit dans un cadre à long terme effectivement et on voudrait bien connaître la suite en octobre !

L. Tatem : Et bien, je prends note, on vous invitera, nous avons vos coordonnées et nous vous enverrons des invitations.

La salle (la même personne) : Mais est-ce que, dans les autres actions mémorielles, les filles ont-elles été interviewées ?

L. Tatem : Le projet mémoriel a pour objectif de toucher un public hétérogène par le biais des différents partenaires. Par exemple les centres de loisirs sont des équipements qui favorisent la mixité entre les filles et les garçons. Ce contexte favorable permet aux filles de trouver leur place dans le projet. Il en est de même pour la ludothèque qui est un espace intergénérationnel en milieu ouvert. Les actions proposées cou-

vrent un large public. Un des aspects positif du projet mémoriel est que chaque acteur trouve sa place dans les différentes structures et y participe.

La salle : Mais pourquoi que des garçons ?

C. Verrier : Alors, ultime question !

L. Tatem : Les services de la jeunesse sont des secteurs très peu féminisés. Cette situation est un véritable problème. Il me semble que la politique des grands frères a masculinisé les services jeunesses et les représentations mentales négatives qu'ont les personnes sur ce secteur ne favorisent pas cette mixité. De plus, mon ancrage sur le quartier date de septembre 2004 il faut du temps pour construire du lien avec les habitants et les jeunes filles.

C. Verrier : J'aimerais dire quelques mots sur ce film. Ce qui m'a semblé très symbolique dans ce court-métrage est le plan où l'on voit ces deux jeunes descendre dans les archives. On descend dans les archives, un lieu obscur et paradoxalement on est très éclairé. Cela fait résonance avec cette affiche de cinéma *Les yeux clairs* et aussi avec le thème d'aujourd'hui : « mémoire, territoire et perspectives d'éducation populaire ». On comprend maintenant comment carte et territoire se complètent ? Il ne faut pas confondre le territoire avec sa carte mais il y a quelque chose qui, après la réhabilitation se recompose dans une sorte d'imaginaire composé d'une carte où l'on dit : « c'est ma rue ». On constate bien que ces jeunes revisionnent en quelque sorte ou ils imaginent, ce qu'ils ont perdu : le souvenir de ce que fut leur existence dans ce lieu là, j'ai trouvé que cet ensemble de plan était très intéressant.

LAYLA TATEM

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE Jean-Loup, *Branchement, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

BOURDIEU Pierre, *L'illusion bibliographique*, acte de la recherche en sciences sociales, n° 62.63, 1986.

BRUNER Jérôme, *Education entrée dans la culture*, Paris, Retz, 1996.

CAMILLERI Carmel, *Stratégie identitaire*, Paris, P.U.F., 1990.

LAINE Alex, « Faire de sa vie un histoire théorie » in *Théories et pratiques de l'histoire de vie en formation,* Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

PINEAU Gaston et LE GRAND Jean-Louis, *Histoire de vie,* Paris, P.U.F., (« Que sais-je ? »), 1993.

Histoire, mémoire et immigration : essai de définition

Nous assistons à l'installation d'une vague mémorielle à tous les niveaux médiatiques de notre société : mémoire de victime à travers le devoir de mémoire – notion elle-même polémique – qu'illustre en premier lieu la shoah, mais également celle de l'esclavage ou celle de l'histoire coloniale française. Avant d'aborder ces trois notions : histoire, mémoire et immigration, il faut mettre en exergue le point central qui unit les termes précédemment cités : celui de l'identité. Ce sont bien les mutations de la société française qui stimulent les interrogations portant sur l'identité française aujourd'hui. Nombreux sont ceux qui réclament le droit à la mémoire, et comme le précise Marie Claire Lavabre[1], de ce fait le droit à l'identité … L'identité spécifique qui est revendiquée ici – enfants de déportés, descendants d'immigrés – entraîne l'exigence d'une mémoire particulière souvent absente de notre mémoire collective. Quelle est la place de l'immigration dans notre mémoire nationale ? L'histoire et la mémoire de l'immigration illustrent en effet « l'usage

1. Marie-Claire LAVABRE, « Usages du passé, usages de la mémoire » in *Revue française de sciences politiques,* volume 44, n° 3, 1994, pp. 480 à 493.

politique du passé »[1] : dire cette histoire et cette mémoire de l'immigration, c'est l'inscrire d'emblée dans notre mémoire collective et ainsi légitimer sa place dans notre société. Cette démarche s'appuie aujourd'hui sur le besoin d'identité de nombreux citoyens français issus de l'immigration.

Il s'agit pour nous aujourd'hui de définir un peu mieux les spécificités de l'histoire et de la mémoire de l'immigration en France. Pour cela, nous reviendrons dans un premier temps sur la définition d'histoire et de mémoire, sur leurs différences mais également sur les liens qui les unissent. Ensuite, nous analyserons le développement de l'histoire de l'immigration au sein des objets de l'histoire et nous analyserons la place de la mémoire dans le récit historique de l'immigration. Enfin, nous déterminerons l'usage politique qui est fait de l'histoire et de la mémoire de l'immigration.

Histoire et mémoire, deux objets liés mais distincts

La frontière entre histoire et mémoire est toute relative car, comme nous le rappelle Enzo Traverso, elles visent toutes deux à l'élaboration du passé. Pourtant, des différences se dégagent. En premier lieu, l'histoire est une interprétation du passé qui se pratique avec les outils et les méthodes d'un art ou d'une science historique. Elle est une mise en récit, une écriture du passé selon les modalités et les règles d'un métier qui essaie de répondre à des questions suscitées par la mémoire. Les tenants de la théorie de Paul Ricœur[2], pensent que

---

1. Jürgen HABERMAS, *De l'usage public des idées,* Paris, Fayard, 2005, 262 p.
2. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 655 p.

l'histoire procède de la mémoire et s'en empare comme objet. Dans ce cas de figure, l'histoire née de la mémoire. Nous pouvons préciser également que l'histoire contrairement à la singularité de la mémoire, s'ancre dans le temps et bénéficie de scansions chronologiques.

La mémoire elle, est composé de deux processus : l'effacement et la conservation. La mémoire est toujours une interaction des deux et ne répond nullement aux techniques de l'histoire (Todorov). L'histoire pour sa part veut déterminer la vérité historique, en s'appuyant sur des méthodes rigoureuses de relevés systématiques d'informations, d'indices sur le passé (même si l'exhaustivité n'est pas réalisable). Les techniques historiques imposent d'inscrire l'évènement dans un contexte chronologique permettant d'interpréter les conséquences et les origines du phénomène observé. Pour exemple, là où l'individu va se remémorer la victoire de François Mitterrand le 10 mai 1981 et mettre en corrélation cet évènement et sa mémoire particulière, l'historien cherchera à inclure cette élection dans la chronologie politique de la France, et analysera les origines de cet avènement de la Gauche après plusieurs décennies d'absence du pouvoir. L'individu est certes capable de faire ce travail de réflexion mais il a, au demeurant la liberté d'interpréter ce souvenir à l'aune de son vécu, et de sa mémoire particulière. D'un autre côté, l'historien n'est pas exempt de subjectivité car lui-même s'inscrit dans une réalité contemporaine et, dans le cas de l'histoire du temps présent, procède parfois même de son objet

d'étude. Ultime précision, pour Maurice Halbwachs[1] : « la mémoire perpétue le passé dans le présent alors que l'histoire fixe le passé dans le présent ». Il s'agit là simplement de rappeler que les buts de l'histoire et de la mémoire ne sont pas les mêmes : la mémoire et particulièrement le devoir de mémoire veulent donner une nouvelle réalité dans le présent à des évènements ou à des personnes qui ne doivent pas sombrer dans l'oubli : « la mémoire est une forme de rapport au passé, dont la cause finale n'est pas la connaissance, la réalité et l'intelligibilité du passé mais la vérité du présent, la construction ou le renforcement d'une identité partagée (…) »[2]

L'histoire fixe dans le passé ces mêmes évènements et ces mêmes individus pour en établir, à travers des écris historiques, le récit précis. Bien sûr, ce récit ne sera pas exempt de modifications si d'autres chercheurs découvrent des informations supplémentaires. La subtilité se situe donc dans les buts visés et non dans le résultats obtenus : on sait bien qu'un récit historique peut donner une nouvelle dimension dans le présent au sujet ainsi traité. De là, nous rejoignons l'analyse d'Enzo Traverzo quant à la compatibilité des deux notions[3], indispensable à l'écriture de l'histoire : « Opposer radicalement histoire et mémoire est donc une opération périlleuse et discutable. Les travaux de Halbwachs, Yerushalmi et Nora ont contribué à mettre en lumière les différences profondes qui existent entre histoire et mémoire, mais il serait faux d'en déduire leur incompatibilité ou de les considérer comme

1. Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, 367 p.
2. Marie-Claire LAVABRE, « Usages du passé »*, ibid*, p. 1.
3. Enzo TRAVERSO, *Le passé mode d'emploi,* p. 32.

irréductibles. Leur interaction crée plutôt un champ de tensions à l'intérieur duquel s'écrit l'histoire. »

Toujours dans cette démonstration de Traverso, l'histoire et la mémoire se rejoignent pour Amos Funkenstein en ce qu'il appelle la *conscience historique*[1]. En effet, la subjectivité de l'historien liée à sa mémoire, son cadre social, culturel et national va l'influencer dans ses interprétations et la mise en lumière des indices ainsi trouvé dans le passé. La mise à distance dans le temps est donc conseillée si l'on veut dépasser la proximité que l'on a avec son sujet d'étude mais cela ne suffit pas car notre conscience historique ne nous permet pas de faire preuve d'une totale objectivité dans nos interprétations.

Le développement de l'histoire de l'immigration

Aussi l'évolution des *cadres sociaux* chers à Maurice Halbwachs illustrant la polysémie des mémoires, des groupes sociaux ou des individus, a rencontré un renouveau de l'épistémologie de l'Histoire. Les sciences historiques ont été confrontées à l'évolution des sciences sociales – notamment à travers l'apparition de la sociologie de l'immigration[2] à la fin des années 70 – ainsi qu'à l'existence d'une forte demande sociale envers la question de l'immigration. Plusieurs historiens se sont emparés de cette dernière comme objet d'étude, sous forme soit de monographies ou soit d'analyses de l'opinion publique[3] : l'historien du temps

1. Amos FUNKENSTEIN, « Collective Memory and Historical Consciousness » in *History and Memory,* 1989, I, n° 1, p. 11.
2. Andrea REA, Maryse TRIPIER, *Sociologie de l'immigration,* Paris, La découverte, Collection Repères, 2003, 122 p.
3. Marie-Claude BLANC-CHALEARD, *Les Italiens dans l'Est parisien. Une histoire d'intégration (années 1880-1960*), Rome, Ecole française

présent développe au début des années 80 les recherches dédiées à l'immigration, catégorie au coeur des préoccupations de la société civile.

Ainsi dans son ouvrage *Le creuset français*[1], Gérard Noiriel nous rappelle le mythe fondateur de la nation ancrée dans une mémoire collective basée sur 1789, ainsi l'immigration du XIXe et XXe siècle n'a pas sa place dans l'identité française et donc dans sa mémoire collective basée sur cette épisode charnière de l'Histoire de France. C'est cet état de fait qui pousse les citoyens français descendants d'immigrés à revendiquer ces mémoires particulières. Ainsi l'usage public de l'histoire définit par Habermas[2], prend son sens dans les multiples travaux d'historiens du temps présent élargissant la base des matériaux pour l'histoire en intégrant le témoignage orale et l'archive privée pour écrire une histoire parfois effacée ou inexistante dans les archives publiques.

Comme le précise Walter Benjamin, l'usage politique de la mémoire et de l'histoire a pour objectif de suppléer à une crise de *l'expérience transmise* sur laquelle se base l'Etat au profit de *l'expérience vécue* signe de modernité. Le système d'une société traditionnelle unie sa population sur la transmission de tradition alors que l'expérience vécue devient aujourd'hui source d'une identité éclatée (Traverso, 2005).

Dans le cas précis de l'immigration, et en particulier l'immigration post-coloniale, le débat public aujourd'hui pousse à confondre l'histoire de

---

de Rome, Collection de l'Ecole française de Rome, n° 264, 803 pages.

1. Gérard NOIRIEL, *Le creuset français : histoire de l'immigration XIX-XX[e] siècle,* Paris, Seuil, Point Histoire, 1988, 437 p.

2. Jürgen HABERMAS*, De l'usage public des idées*, *ibid*, p. 1.

l'immigration et l'histoire coloniale. Pour être plus précis, ce sont les descendants d'immigrés post-coloniaux et en particulier l'immigration algérienne – même si celle-ci est présente en France bien avant la fin de l'empire colonial français – qui interrogent l'identité française.

Pour exemple, la mémoire de la guerre d'Algérie est polymorphe : il y a celle des Harkis, des appelés ou même des immigrés et de leurs enfants. L'historien doit prendre en compte ces mémoires pour analyser l'histoire de chacun des groupes de manière distincte ou croisée, l'enjeu de la mémoire se situe à ce niveau épistémologique de l'histoire. Le développement des *Subaltern Studies* [1] au début des années 80, visant à étudier l'histoire des « peuples sans histoire » sur le modèle de la *microstoria*, favorise l'intérêt porté à des groupes constitués comme l'histoire des homosexuels, ou même l'histoire des femmes qui se développent depuis trente ans. Intemporel et multiple, ce « peuple sans histoire » qu'est l'immigration explique la nécessité de faire appel à la mémoire de ces groupes qui l'a constitue pour en écrire l'histoire : il n'y a pas un modèle d'immigration, il y a *des immigrations*. L'histoire et la mémoire de l'immigration visent donc ici à légitimer la présence de l'immigration en illustrant son antériorité et son apport au sein de l'histoire nationale.

Le renouvellement de la citoyenneté française par les descendants de l'immigration vient interroger une mémoire collective où ces nouveaux Français ne se reconnaissent pas. L'histoire sociale des banlieues ou l'histoire ouvrière française ont également ouvert la

1. Jacques POUCHEPADASS, « Les *subaltern studies* ou la critique postcoloniale de la modernité » in *L'homme,* n° 156, décembre 2000.

voie à une interrogation de l'historien sur la place de l'histoire et de la mémoire de l'immigration en France qui fait aujourd'hui partie intégrante de notre histoire sociale. Comment comprendre en effet, les restructurations industrielles du XX[e] siècle – la fin des mines ou la restructuration automobile des années 80 – sans s'intéresser à la mémoire particulière de l'immigration en France ? Bien sûr, d'autres domaines de notre histoire et de notre sociologie croisent des problématiques spécifiques à l'immigration. La demande sociale influence donc les techniques et les objets d'étude de l'historien, mais *l'historien-citoyen* peut et doit devancer, impulser cette demande sociale comme l'on fait certains pionniers associatifs ou universitaires.

NAÏMA YABI

BIBLIOGRAPHIE

HABERMAS Jürgen, *De l'usage public des idées*, Paris, Fayard, 2005.

HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.

LAVABRE Marie-Claire, *Revue française de sciences politiques*, volume 44, n° 3, 1994.

LINDERBERG Daniel, « Guerres des mémoires en France » in *Vingtième Siècle,* n° 42, 1994.

TRAVERZO Enzo, *Le passé, mode d'emploi : histoire, mémoire, politique,* Paris, Editions La Fabrique, 2005.

ZVETAN Todorof, *Les abus de la mémoire,* Paris, Arlea, 1995.

La mémoire collective des ex-villageois à Istanbul : rencontre de l'universel et du local

Dans cette contribution je vais tenter d'analyser l'évolution des formes de solidarité chez les individus originaires de mêmes villages partageant le même itinéraire commun pour s'installer dans les grandes villes, plus particulièrement dans la métropole d'Istanbul depuis une trentaine d'années. Il faut rappeler que la ville d'Istanbul a reçu des millions d'immigrés venant de la campagne turque depuis des années 1970, pour arriver à un nombre d'habitants *avoisinant* 12 millions. Pour comprendre cette urbanisation exacerbée, il suffit de regarder le taux des personnes qui sont nées à Istanbul : 37,3%, autrement dit, plus de 60% des personnes viennent d'ailleurs[1]. Les associations d'ex-villageois faisant l'objet de cette contribution ont vu le jour au sein de cette population issue de la campagne. Selon les chiffres venant du ministère de l'intérieur, en 2001, le nombre d'associations réunissant les individus originaires de mêmes villages étaient de 2332[2]. La

---

1. Fadime DELI et Jean-François PÉROUSE, « Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités », in *Le dossier de l'IFEA, Série : La Turquie d'aujourd'hui*, n° 9, 2002.
2. Ulas BAYRAKTAR*,* *Toplumbilim*, n° 17, 2003.

même ressource indique que depuis une dizaine d'années l'émergence de ces associations a pris une dimension considérable. Leur nombre s'est multiplié par cinq. Suivant cette tendance on peut facilement faire l'hypothèse qu'aujourd'hui plus de trois mille associations d'ex- villageois couvrent le territoire d'Istanbul[1].

L'histoire de l'immigration confirme que les immigrés issus de mêmes territoires gardent pendant longtemps leurs liens sous des formes différentes. En quelque sorte, c'est la prolongation de leur histoire commune. Avant d'inscrire une nouvelle page dans l'espace urbain, les ex-villageois s'accrochent pendant longtemps à leurs réseaux locaux. Au fur et à mesure l'influence de ceux–ci diminue en faveur des réseaux incluant les individus venant d'autres horizons. C'est le processus d'émergence des citadins autonomes au sein des relations communautaires. Dans notre exemple, on est face à un processus un peu différent. Cela vient du fait que le regroupement autour des associations se produit très tardivement chez les individus partageant la même histoire et provenant de mêmes villages. La découverte d'intérêts communs conduisant les individus à agir ensemble au bout de 30 ans d'existence en ville, c'est un fait qui mérite d'être analysé. Comment ce fait-t-il que les citadins de 30-40 ans retournent sur les traces de leur village d'origine ? Quel est l'impact de ce phénomène sur la vie quotidienne d'une ville si grande comme Istanbul ? Qu'est-ce que cela change

1. Selon Sema Erder la plupart des villageois ont crée leur propre association sur la base de leur appartenance commune à un territoire commun. *Istanbul'a bir kent kondu Umraniye*, Iletisim yayinlari, Istanbul, 1996.

par rapport aux formes de solidarités existantes de façon informelle ?

Pour comprendre ce processus, j'ai essayé de voir le parcours des individus qui œuvrent activement dans les associations des ex-villageois comme militants. Surtout, je me suis penché sur la question de savoir pourquoi, depuis une dizaine d'années, ce phénomène se développe de façon très rapide et qui en sont les initiateurs ? Je m'appuie plutôt sur quelques entretiens que j'ai effectués avec les représentants de trois associations. Notamment l'association créée par les ex-villageois de Külaf et Yuva, attachés à la sous préfecture de Gürün, a fait l'objet d'une analyse un peu plus approfondie. Cette association a été créée, il y a deux ans par les personnes installées depuis un quart de siècle à Istanbul et ayant une situation stable en terme d'emploi et sur le plan social[1]. Elle intervient d'une part, dans le champ de la solidarité avec les ex-villageois installés à Istanbul, et d'autre part, elle essaye de reconstruire certaines dynamiques avec le village et ceux qui y habitent encore. Le président de l'association précisait que lorsqu'il y a une difficulté dans le domaine de la santé ou de l'éducation, les personnes concernées s'adressent à l'association afin d'avoir soit des informations soit de l'aide directement. Par exemple l'association diffuse immédiatement l'information concernant un décès ou une situation d'urgence auprès de tous les membres. Nous précisons

1. Plusieurs études confirment que les associations des ex-villageois sont portées par les gens appartenant aux classes moyennes. Entre autre, l'étude réalisée par l'association de sociologie en 1993 souligne cet aspect. *Gecekondularda ailelerarasi geleneksel dayanismanin çagdas organisasyonlara dönüsumü*, Ankara, 1993.

au passage que celle-ci a réussi à réunir tous les ex-villageois quel que soit leur statut social et professionnel. De même, ils ont réussi à intégrer les personnes ou familles qui sont installés dans différentes villes en Europe. Ils ont trouvé un système de cotisation selon le revenu et la possibilité contributive de chacun afin d'avoir un budget conséquent. Il nous semble que le niveau de contribution de chacun reste très élevé du fait du souci personnel de maintenir la réputation pour préserver une image positive au sein de sa communauté d'origine. Selon l'information venant des associations, l'aide la plus précieuse concerne le coup de main financier et l'accompagnement psychologique pour l'enterrement des ex-villageois. Cette solidarité joue un rôle pour d'autres cérémonies comme le mariage ou les conflits entre les membres de l'association.

Le deuxième volet de solidarité concerne l'aspect éducatif et de loisir de la vie quotidienne. Le soutien des écoles implantées dans les villages est pris très au sérieux. Le président de l'association souligne l'importance de soutenir l'école et les enfants qui la fréquentent. Pour montrer sa solidarité, chaque année l'association envoie des fournitures scolaires pour chaque enfant. Elle a contribué à la rénovation de lieux de rencontre communs[1] (köy odasi) afin de faciliter le développement des rapports entre les personnes habitant le village. En même temps, cela représente un aspect extrêmement symbolique car les liaisons avec l'histoire commune se construisent dans ce lieu chargé

1. Dans des nombreux villages en Turquie il existe un lieu de rencontre informel reconnu par tous comme un espace commun indispensable.

de sens[1]. Dans certains cas le système de solidarité se met en place en faveur de l'accompagnement scolaire des enfants. Afin de favoriser la cohésion de groupe et pour empêcher la disparition de l'identité, l'association organise un ou deux pique-niques durant l'année en mobilisant tous ses membres.

Selon les études portant sur ce sujet, la diversité des tendances politiques auxquelles adhèrent les membres ne perturbe pas le fonctionnement de ces associations. Malgré la multiplicité des opinions politiques, on constate un consensus fondé sur la solidarité et la tradition partagée (du moins dans l'imaginaire). Il faut préciser que les traces fortes de clivage politique et confessionnel perdurent au sein des associations. Les données démontrent que derrière ce phénomène de solidarité, on retrouve des personnes qui vivent depuis longtemps en ville, faisant montre d'un recul important par rapport à la tradition d'origine. Dans ce sens, on peut les qualifier comme appartenant à la « couche intellectuelle » des ex-villageois. Comme précise Ulas Bayraktar, cette même couche assume un rôle politique par ses liens avec les institutions et avec les partis politiques[2]. Notamment, lors des élections locales, le poids de représentants de ces associations pèse lourd.

Un des aspects les plus intéressants c'est que les membres de ces associations concentrent une dimension très locale et une dimension nationale, voire internationale. D'une part, celles-ci prennent appui sur l'histoire commune, sur les traces de leur passé ou le passé de leurs parents – dans ce sens, on peut parler

1. La fabrication d'un calendrier portant différentes photos et de CD montrant les multiples aspects du village alimente l'imaginaire collectif des ex-villageois.
2. Ulas Bayraktar, *Toplumbilim*, n° 17, 2003.

d'un retour à la tradition – et d'autre part, sur l'histoire singulière de chacun des ex-villageois, inscrite dans la société globale, dans toute sa complexité environnementale – on est dans une dimension internationale. On retrouve dans chaque association des individus formés dans des processus sociaux et éducatifs profondément variés. Presque tous les métiers sont présentés au sein de l'association. On trouve au moins quelques enseignants ou instituteurs, l'avocat ou médecin, les fonctionnaires de différents niveaux, dans chaque regroupement. La présence de personnes vivant à l'étranger constitue une autre dimension[1]. Autrement dit, plusieurs cultures, plusieurs expériences, plusieurs tendances politiques se rencontrent et sont ainsi « fédérées » au sein d'une même association. Par ailleurs, on peut insister sur l'aspect communautaire de ces initiatives, puisque le point central c'est l'appartenance au même village et le fait de disposer d'une histoire commune, réelle ou imaginaire. En réalité, on est face à un phénomène qui réunit providentiellement l'universel et le local, l'histoire commune de l'humanité et l'histoire commune des ex- villageois.

Pourquoi ce phénomène se développe-t-il aujourd'hui ?

J'ai vécu moi-même cette rencontre, à la fois émouvante et étrange. En fait, une association s'était créée,

---

1. Chaque association a des membres vivant dans divers pays en Europe. L'impact de ceux-ci est indéniable, notamment, ceux qui ont une expérience politique ou associative dans un autre pays, influencent la vie des associations d'ex-villageois de manière plus profonde. Riva Kastoryano souligne combien l'influence de la population originaire de Turquie devient important sur la vie sociale et politique du pays d'origine. « Quand des diasporas bousculent la Turquie », *Sciences humaines*, n° 173, juillet 2006.

constituée de compatriotes (hemsehri), à Istanbul. A l'occasion d'un retour au pays, il y a quelques années, je revois les gens avec qui j'étais au lycée : c'était extra-ordinaire de partager une sorte de mémoire collective, après une histoire de vingt ans vécue chacun de son coté. Cela crée un autre lien. Je me pose la question: pourquoi chacun revient ? Pourquoi ont-ils besoin de se rencontrer ? C'est extraordinaire, c'est vrai ! On pourrait qualifier cela comme une forme de communautarisme. Afin de faciliter la compréhension de ce processus, il est opportun de faire un détour historique.

Lorsque les paysans d'Anatolie dont mon père, arrivent massivement à Istanbul dans les années 1970, ils se retrouvent dans un espace politique très dynamique. D'une part, la classe ouvrière se rassemble autour des syndicats de plus en plus dynamiques et d'autre part, la jeunesse étudiante s'organise autour des idées de la gauche révolutionnaire. On est dans une époque de militantisme généralisé. Pour rappeler l'ampleur de cette dynamique, il suffit de voir le nombre de personnes qui se rassemblaient à l'occasion de la fête de travail (le premier mai). En 1976, 77 et 78 on compte plus de 500 000 manifestants à la place de Taksim à Istanbul. Dans cet élan, plusieurs quartiers (gecekondu) ont été construits en une nuit par les gens issus de la campagne et les militants de gauche[1]. L'expérience de quartier de 1er Mai (bir mayis mahallesi) est une excellente illustration pour comprendre l'état d'esprit de l'époque. L'exode rural s'effectuait dans ce contexte

1. Sema Erder analyse la mutation de ce quartier depuis sa construction par un mouvement de solidarité entre la militantisme politique et les ouvriers issus de la campagne. *Istanbul'a bir kent kondu*, 1996.

marqué par une dynamique ouvrière politisée. En d'autre terme, une fois arrivé en ville, le villageois traditionnel trouvait un espace de solidarité au sein de la classe ouvrière où il découvrait le monde externe. Ce contexte facilitait l'ouverture au monde des individus formés selon les normes de la société traditionnelle. Sans nier l'existence de la solidarité entre les ex-villageois, on peut dire que le contexte sociopolitique jouait un rôle très important dans le processus de constitution de l'autonomie de l'individu. Le mouvement syndical et politique, à la fois, brassait les populations et empêchait le phénomène de repli sur soi des gens issus de la campagne. Le positionnement s'effectuait dans un espace politique mouvementé et l'influence des ex-villageois les uns sur les autres passait en second plan. Bien que les politiques sociales ne procuraient pas un socle décisif pour favoriser l'autonomie de l'individu vis-à-vis de son groupe, l'existence d'une solidarité de classe facilitait l'inscription de celui-ci dans la société en tant que citoyen. La participation active des étudiants et des intellectuels de gauche au mouvement social dans tous les domaines constituait un atout considérable dans le processus de démocratisation de la société turque. La gauche et les mouvements de l'éducation populaire agissaient au sein de la population la plus pauvre et constituaient un élément de contre pouvoir intégrateur[1]. Cette période a été marquée par une prise de

1. L'analyse de Serpil Bozkulak concernant l'impact des organisations de gauche comme un facteur mobilisateur et médiateur dans les quartiers pauvres d'Istanbul confirme ce point de vue. *Istanbul'da kentsel ayrisma*, Hatice KURTULUS (cor.), Istanbul, Baglam Yayincilik, 2005.

conscience forte de certains enjeux sociétaux par la population.

Ce que je veux dire c'est que les villageois viennent avec un bagage traditionnel basé sur une habitude de solidarité communautaire, ils se trouvent dans un espace de lutte fonctionnant selon une logique de solidarité complètement différente où ils entrent en relation avec une autre idéologie, avec des cultures différentes. Forcément, l'influence de la religion et l'approche fataliste passent en second plan, sans pour autant disparaître, dans le feu des débats sur la liberté, sur les droits des femmes et sur une société plus juste. Ce même processus débouche sur une politisation des liens entre les individus issus des mêmes communautés, au prix *de l'introduction* d'une dose de communautarisme dans les rapports politiques.

Cette période riche en expérience sociale et politique s'achève avec un coup d'Etat militaire en 1980. Dans une situation de chaos, les pouvoirs publics font le choix d'écraser le mouvement ouvrier et les mouvements de gauche dans toute leur diversité. Du coup, le coup d'Etat militaire s'appuie implicitement sur le développement de mouvement politique marqué par la religion musulmane. Les militants syndicalistes, les intellectuels de gauche et les associations de l'éducation populaire sont dispersées sous la pression extrêmement violente du pouvoir militaire et les ouvriers en contact avec ce monde intellectuel, militant et politique désormais deviennent, en quelque sorte, orphelins. L'encouragement du militantisme islamiste pour compenser le vide créé par l'écrasement de la gauche apparaît comme un choix politique de l'époque.

Dans cette période-là, la solidarité procède, de plus en plus, de mouvements placés sous l'influence des mouvements islamiques dans les quartiers populaires. Le volet social développé par les forces de la gauche se voit récupéré par les mosquées sous une autre forme. Surtout, les nouveaux arrivants s'inscrivent majoritairement dans ce système de solidarité dominé par l'idéologie de l'islam. C'est ce mouvement là qui porte le parti islamiste au pouvoir en 2002. Il ne faut pas oublier que l'idéologie religieuse aussi comporte une dimension internationale mais l'ascendance du discours religieux sur les gens issus de la campagne opère beaucoup plus facilement. Avec une dose de modernisme, le mouvement islamiste a réussi le pari de solidarité, du moins il a su mobiliser pendant des années une bonne partie des classes populaires autour de ses projets. La récupération du discours de la gauche par ce mouvement et le développement d'une vision du monde marquée par la réussite individuelle a éloigné durant longtemps les idées de la gauche sur la scène politique. Un ancien syndicaliste de gauche, Süleyman Üstün, à son retour d'exil au bout de 15 ans, exprime sa stupéfaction par rapport à la disparition de l'esprit de solidarité et l'envahissement de l'idéologie libérale au sein de la population comme phénomène marquant[1].

La solidarité a toujours existé entre les compatriotes issus des mêmes villages sous différentes formes, plus ou moins structurées, mais l'existence d'autres dynamiques intégratrices n'ont pas permis la domination de celle-ci sur les autres. Il nous semble que le parti islamiste a perdu sa force pour maintenir la mobi-

1. Le quotidien *Radikal*, 15 septembre 2006.

lisation autour de sa conception de la solidarité[1]. Le fait que le mouvement organisateur des espaces de solidarité relève des pouvoirs publics ou politiques, cela entraîne forcément un positionnement de ces mêmes pouvoirs qui les éloigne de plus en plus des couches les pauvres. Les associations des ex-villageois se créent majoritairement dans cet espace producteur de l'exclusion. Ainsi, les associations d'ex-villageois commencent à avoir une influence importante dans le paysage social et politique, sur le plan de la solidarité, de l' éducation populaire. Je dois souligner que pour comprendre l'organisation de différents types de solidarité développés à coté des systèmes officiels, il faut tenir compte de la faiblesse, voire de l'absence d'un Etat social dans la société turque. Aussi bien, une partie importante de la fonction de protection sociale que le travail social et l'animation socioculturelle est assumée par divers mouvements nouvellement apparus au sein de la société. Selon les circonstances économiques, politiques et internationales, la forme de celle-ci se transforme.

La multiplication des associations d'ex-villageois ne signifie pas uniquement le développement de la solidarité entre un groupe de personnes issues de la même tradition, elle constitue aussi un élément important pour la cohésion sociale dans l'espace urbain. En dehors de cet aspect lié à la solidarité, les associations d'ex-villageois s'inscrivent dans un univers social plus

1. Dans une société fonctionnant selon les règles économiques libérales il est difficile d'instaurer durant longtemps un système de solidarité autour des lieux de culte pour pallier la carence de la protection sociale. Le retour de mouvement social peut devenir un recours inévitable afin de rétablir un équilibre dans les rapports sociaux.

large. D'un coté, le fait d'être ensemble au sein d'une association n'est pas caractérisé uniquement par l'appartenance à un territoire ou à un passé commun ou l'adhésion à un imaginaire collectif puisque le vécu de chacun s'inscrit différemment dans le paysage social et de l'autre coté, la rencontre de diverse expériences forgées dans des espaces différents ne déboucheront pas sur le retour de formes de communautarisme classique. Dans cette configuration, on est dans le dépassement de logique de solidarité traditionnelle, voire dans une expérience nouvelle qui inclut à la fois la solidarité de proximité et celle d'une dimension internationale. On constate à travers l'expérience de ces associations une démonstration d'attachement à un territoire et à un passé commun sans pour autant avoir un projet d'avenir dans le futur.

Débat

La salle : Vous parliez du glissement vers une influence islamique pour ne pas dire islamiste, c'est un concept un peu compliqué, donc cette influence islamique aurait remplacé ou gagné du terrain sur l'influence gauchiste voire marxisant sur ces populations villageoises qui migrent vers la ville, qui peuplent la périphérie de la capitale. Est-ce que cette influence islamique prend la même forme que ces associations d'éducation populaire avec des groupements, des écoles pour justement avoir une espèce d'éducation populaire islamique ?

M. Poyraz : C'est une question difficile à traiter, le mouvement islamique s'approprie les méthodes de la gauche, il se les approprie parce qu'il dispose d'un certain savoir-faire, parce que, vous savez, lorsque la

plupart des quartiers populaires étaient tenus par la gauche, en fait, les militants de l'extrême droite et les militants islamistes ne pouvaient pas rentrer dans certains quartiers et dans certaines écoles, c'était interdit. Une petite partie du territoire était tenue aussi par l'extrême droite qui était violente, extrêmement violente et par des militants islamistes. Il y avait une alliance entre les nationalistes et les islamistes contre la gauche. Les villageois étaient imprégnés, historiquement parlant, par une culture rurale et traditionnelle, ils pénètrent dans une ambiance politique dès leur arrivée en ville ; ils se trouvent dans un environnement politisé par la présence des syndicats, les militants politiques, les intellectuels de gauche, etc. Ils ne deviennent pas pour autant, en cinq à six ans, complètement libérés, individualisés, ils n'abandonnent pas complètement les traditions rurales. Ils sont plus tolérants pour la gauche, ils s'approprient le discours de la gauche mais au niveau de l'attitude, ils ne se transforment pas pour autant en quelques années. Une fois que la présence des militants de gauche est écartée par l'Etat, les mouvements islamiques investissent les espaces de proximité. D'une part, la pression de l'Etat, l'état d'esprit de l'époque et d'autre part, la base populaire étaient enclin à accueillir ces mouvements. Certes, il y a eu une résistance silencieuse au sein de la population d'origine alévite contre cette conquête, mais les mouvements islamistes se sont imposés avec l'appui de l'Etat. Au passage, nous devons souligner que la population alévite constitue une force d'opposition importante par rapport aux pouvoirs publics et par rapport à la domination de la religion musulmane. Ils sont considérés, ils se considèrent comme musulmans mais ils ne sont pas du tout pratiquants, ils sont plus pro-

ches de non-croyants que des musulmans. Depuis des années la gauche et les forces laïques s'appuient essentiellement sur cette population minoritaire dans la société turque. Cette population a toujours gardé des liens associatifs dans les mouvements démocratiques et laïcs. Depuis une vingtaine d'années, elle crée aussi ses propres associations motivées par une logique de solidarité de proximité alternative à celle des mosquées.

C. Verrier : Peut-être, une dernière intervention de Jean-Louis Le Grand ?

J. L. Le Grand : Hier, on a fait soutenir le Master d'Amar sur les questions de l'éducation permanente par la critique sociale, le cas du collectif des sans-papiers kabyles, cela pose un peu comme Mustafa, la question, de savoir comment des personnes qui arrivent et là qui immigrent, ici, ils ne passent pas du rural à la ville mais ils traversent la Méditerranée, comment ils se constituent en collectif et comment cela constitue un mouvement d'éducation populaire. Je pense que là, il y a des points commun sur les rapports entre militance et éducation populaire. Pour Mustafa, on est plus du coté de la mémoire et pour Amar, on est plus du coté de ce que l'on pourrait appeler l'histoire immédiate car c'est un mouvement récent. Je pense qu'il y a des liens, on a parlé d'histoire et mémoire mais il faudrait dire aussi soit sociologie soit histoire immédiate. De toute façon, je vous recommande ce mémoire, nous sommes très fiers car c'est le premier mémoire de Master 1 soutenu et j'espère qu'il sera publié car il apporte vraiment des données importantes sur ce qui se joue dans les formes contemporaines et actuelles d'éducation populaire au lieu d'aller tou-

jours dans les histoires glorieuses et embaumées de l'éducation populaire.

C. Verrier : J'ai trouvé l'intervention de M. Poyraz intéressante parce que l'on a trop tendance à considérer l'éducation populaire comme un phénomène franco-français voire à l'Europe très peu élargie. Alors qui si on porte le regard assez loin, de par le monde, comme on a essayé de faire dans un numéro de Pratique de Formation en allant jusqu'au Japon, on trouve des formes d'expression de cette éducation populaire relativement différentes de ce que l'on est habitué à trouver dans notre histoire de l'éducation populaire. Et là aussi, cette dominante de l'éducation populaire mêlée à la religion qui est aussi une constante de notre histoire de l'éducation populaire – versant français ou européen étroit. Là, c'est extrêmement intéressant et j'ai envie aussi de souligner cette relation entre le local et l'universel, sur lequel vous êtes revenu, cela est extrêmement important au regard des sciences humaines, en histoire, je ne sais pas bien mais probablement au moins entre l'individuel et le collectif, on pourrait retraduire ainsi le local et l'universel.

MUSTAFA POYRAZ

BIBLIOGRAPHIE

T.C Basbakanlik kadin ve sosyal hizmetler müstesarligi, *Gecekondularda ailelerarasi geleneksel dayanismanin çagdas organisasyonlara dönüsumü*, Ankara, 1993.

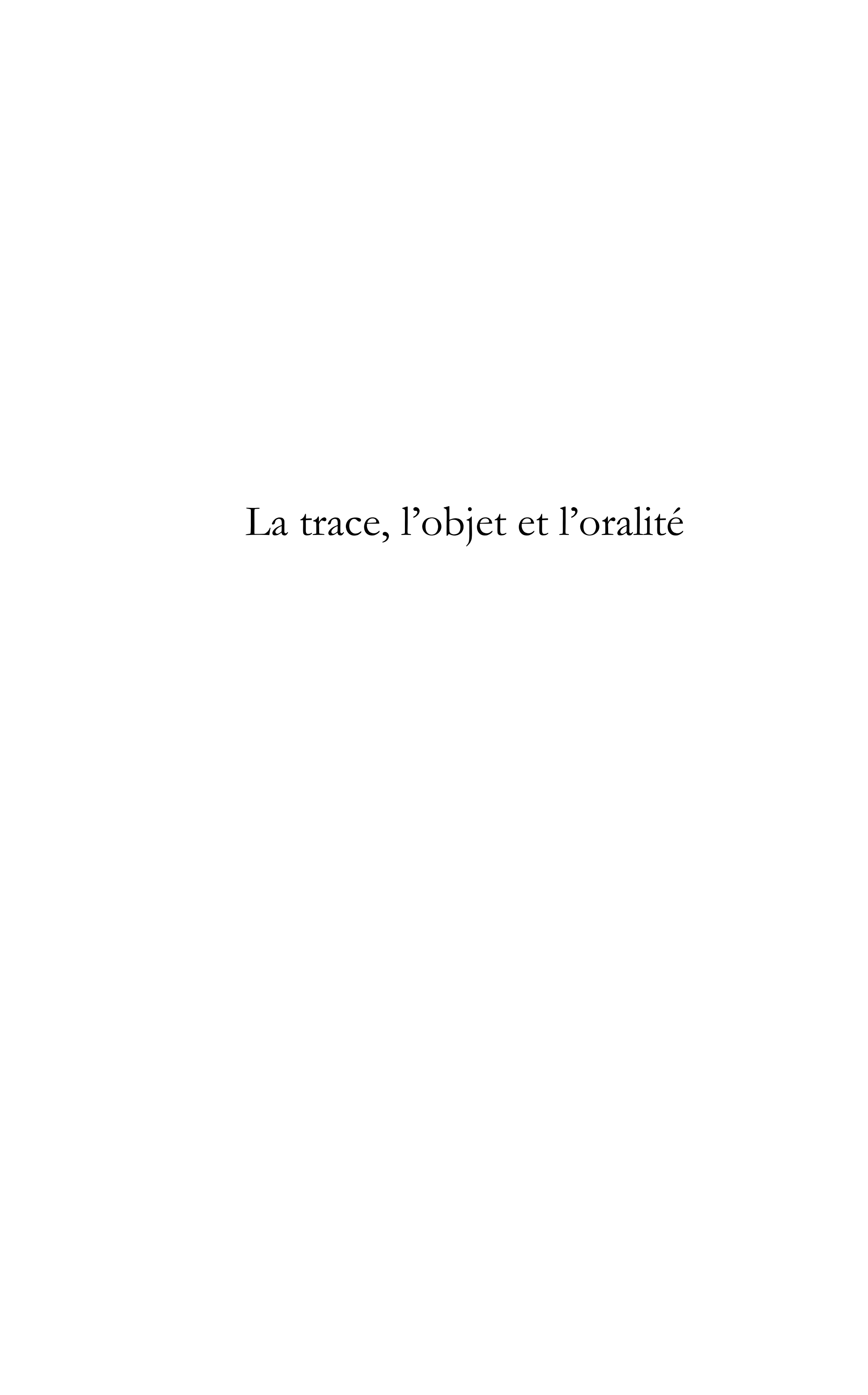
BAYRAKTAR Ulas, *Toplumbilim*, n° 17, 2003.

DELI Fadime et PEROUSE Jean-François, « Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités » in *Le dossier de l'IFEA, La Turquie d'aujourd'hui*, n° 9, 2002.

ERDER Sema, *Istanbul'a bir kent kondu Umraniye Iletisim yayinlari Istanbul*, 1996.

GUMUSOGLU Firdevs (cord.), Yüzyil karsisinda kent ve insan Baglam yayinlari, Arastirma dizisi, 2001.

KASTORYANO Riva, « Quand des diasporas bousculent la Turquie » in *Sciences humaines*, n° 173, juillet 2006.



La trace, l’objet et l’oralité

Les pratiques éducatives de la commémoration

Cette contribution fait l'état d'une recherche concernant un atelier de production d'histoires de vie collectives que j'ai mené dans un centre social à Paris en s'appuyant sur les résultats d'une recherche précédente autour des plaques commémoratives de la Libération de Paris. Ce qui m'intéresse, à travers ces recherches, est la notion de trace, plus précisément, je m'intéresse à ceux qui laissent des traces et ceux qui les reçoivent, ils sont dans une démarche que je qualifie d'éducative[1]. Ces deux entrées sont nécessaires car la question des pratiques éducatives de la commémoration articule la notion de trace et la notion de l'éducation populaire.

L'atelier de production d'histoire de vie collectives est l'aventure d'un petit groupe d'habitants, usagers du centre social « Le Picoulet » situé dans le XIe arrondissement à Paris, il s'agit d'une exploration de leur quartier à la recherche de traces et d'indices du passé. Ce n'est pas une visite guidée encadrée par un professionnel dans le sens strict du terme car étant accompagnateur bénévole de cette démarche, je ne

1. «En quoi les plaques commémoratives de la Libération de Paris sont des objets d'éducation populaire ?», mémoire de DEA soutenu par Nicolas Fasseur à Paris 8 en 2004.

suis pas historien ni même guide. Le but de cette démarche est un travail de réécriture de l'histoire de là où ils vivent et, régulièrement, surgissent des instants où se joue le travail de la mémoire. En effet, des souvenirs reviennent et cette aventure collective s'ouvre, peu à peu, à d'autres histoires notamment celle de l'immigration. L'idée principale de cette forme d'exercice est de provoquer l'observation chez les participants, de se réapproprier ce qui se passe autour d'eux. Au début de cet atelier, une des participante me disait : « C'est drôle, on passe là, tout les jours et on ne voit même pas qu'il y a une plaque. » Depuis cet atelier, les participants m'assurent qu'ils regardent plus attentivement les façades et les plaques.

Aussi, ce groupe a été constitué volontairement autour de trois générations voire quatre afin de provoquer des liens intergénérationnels car il est possible d'y observer des pratiques éducatives entre générations lorsqu'elles se penchent sur leur propre histoire. Ce petit groupe a inventorié tous les quinze jours, le samedi de mars à juin 2006 dans leur quartier, chaque borne historique de la Ville de Paris, chaque plaque commémorative et autres traces du passé décelées lors de ces explorations. La taille du groupe est très variable mais il existe un noyau dur composé de trois dames très volontaires. De temps en temps, un monsieur nous a accompagné, il est aussi très intéressé mais son travail l'empêche d'être à chaque fois présent. Enfin, il y a des plus jeunes qui sont venus sporadiquement. Il me semble aussi utile de préciser que cet atelier est entièrement basé sur la participation car ce n'est pas une activité parachutée, complètement encadrée et, d'ailleurs, le centre social du Picoulet a vraiment joué le jeu. Aussi, la question de l'encadrement s'est posé.

Faut-il encadrer pour rassurer les participants ou faut-il donner des espaces de liberté pour construire de nouveaux possibles ?

La recherche précédente concerne les plaques commémoratives de la Libération de Paris. Si je m'intéresse aux plaques commémoratives alors je m'intéresse aussi aux commémorations. Vous avez, sans doute, remarqué que régulièrement, lors de discours commémoratifs, il y a cette injonction bien étrange faite aux enfants ou, plus généralement, aux générations futures : *souvenez-vous*. Je m'interroge toujours, comment peuvent-ils se souvenir d'événements qu'ils n'ont pas vécus ? Il y va de même pour certaines plaques commémoratives où il est écrit : *Passant, souviens-toi*. Je n'étais pas né à cette époque et comment, alors, me souvenir de ces événements ? Pour répondre à cette injonction, celle de me souvenir d'événements que je n'ai pas vécu, je m'appuie sur ce que j'ai appris à l'école, sur ce que j'ai pu lire dans les livres ou sur ce que l'on m'a raconté. En disant cela, je suis bien dans un rapport entre la mémoire et l'histoire, la commémoration se situe dans un continuum et la relation entre les deux n'est pas aussi tranchée.

Pour moi, la mémoire, c'est : je me souviens, cela se conjugue à la première personne du singulier et au présent, alors que l'histoire, c'est : il était une fois, cela se conjugue à la troisième personne du singulier et au passé[1]. Donc, je me souviens, c'est quelque chose de présent, la mémoire est un enjeu non du passé mais du présent et le terme « je me » renvoie à l'individu. Lorsque nous parlons de commémoration, il s'agit de la

1. En référence à la conférence de H. Rousseau, « La guerre d'Algérie dans la mémoire des français », Université de tous les savoirs, 21 avril 2002.

pratique de se remémorer ensemble. Les termes « se remémorer ensemble » posent bien l'existence d'une mémoire collective mais elle n'est pas la somme de mémoires individuelles voire un souvenir que l'on a vécu ensemble. C'est plus que cela, c'est une inscription dans l'espace public ou, plutôt, une visibilité dans l'espace public[1]. Et, de ce fait, la mémoire collective est de l'ordre politique, le travail de mémoire collective a des formes de militantisme. Toute mémoire collective se retrouve dans des enjeux présents et j'ajouterai qu'elle devient fondamentalement politique dès lors qu'elle se frotte à l'institution ou à l'histoire officielle.

Pour aborder la question de trace, je vous invite à nous arrêter un instant sur la notion de « document-monument » élaborée P. Ricœur[2] lorsqu'il aborde la question de l'archive. Cette dernière est, en quelque sorte, une trace d'un passé et l'historien la recherche, la collecte. Elle l'intéresse et cette quête est, pour lui, un acte volontaire. Par contre, la rencontre avec un monument est différente, Prenons l'exemple de la Tour Eiffel, elle est en face de nous et, tout les jours, nous passons devant elle. C'est aussi une trace du passé, un héritage présent depuis près de cent ans. Nous la subissons presque car elle s'impose à nous sans demander notre avis. Je pense aussi à la place de Mai à Buenos Aires qui est devenue un monument sans aucun ajout, sans plaque, sans rien. Elle est devenue monument parce que l'on sait qu'il s'y est passé des événements. On y va pour elle-même, il y a cette mémoire de la lutte des « Folles de Mai ». Une plaque commé-

1. En référence à la communication « Les plaques commémoratives entre interlocution et espace public » de Nicolas Fasseur, le 23 novembre 2006 au LACITO, CNRS-Paris 3.
2. *Temps et récit. Le Temps raconté,* Paris, Seuil, 1985, tome 3.

morative, c'est les deux à la fois. On peut passer devant sans la voir, elle fait partie de notre paysage et nous la considérons tel un monument. Puis, à un moment donné, nous nous approchons d'elle et nous prenons connaissance de ce qui est inscrit dans la pierre. Elle prend alors un statut différent, la plaque commémorative devient, alors, un document que l'on peut consulter, à toute heure, dans l'espace public. C'est tout l'attrait de la notion de trace, objet de pratiques éducatives car elle est porteuse de connaissance comme nous venons de le voir mais il faut, en même temps, avoir un minimum de connaissance pour la décrypter. Par exemple, pour bien comprendre les plaques de la Libération de Paris, il faut connaître l'histoire de cet événement afin de décoder certains sigles, comprendre les dates, etc. Pour conforter cette notion de continuum entre mémoire et histoire, il faut connaître l'histoire de Libération de Paris pour comprendre les plaques commémoratives et pourtant, il est inscrit dans la pierre : *à la mémoire de*… et non pas : à *l'histoire de*… Nous sommes bien ici à la rencontre de la mémoire et de l'histoire.

Pour pointer la question de la mémoire collective inscrite sur un territoire, M. Halbwachs souligne le rapport entre la mémoire et l'espace, lorsqu'il a travaillé sur les implantations chrétiennes en Palestine, il a remarqué que lieu de pèlerinage sur le lieu de baptême de Jésus n'était sur la bonne rive, selon la Bible car l'endroit de commémoration avait été déplacé pour faciliter l'accès aux pèlerins. Toujours est-il que la mémoire collective nécessite un ancrage sur un territoire pour qu'elle puisse être efficiente. Sur les plaques commémoratives, le terme « *ici est...* » contribue complètement à l'ancrage de la mémoire collective sur un

territoire. D'ailleurs, lors de l'atelier, en travaillant l'histoire du quartier, nous avons ancré notre mémoire là où nous habitons. Marc Augé nous raconte, dans le même sens, comment le plan du métro peut être utilisé comme un aide-mémoire, comme un déclencheur de souvenirs[1].

Ensuite, je voudrais m'appuyer sur l'espace public et la sphère privée décrits par J. Habermas[2]. Quand nous posons une plaque commémorative, nous sortons de la sphère privée pour entrer dans l'espace public. En effet, le choix des termes qui sont inscrits est individuel voire familial et ces termes sont aux yeux de tous lorsque la plaque est apposée. Par contre, lorsque nous lisons ou recevons une plaque, nous la sortons de l'espace public pour l'insérer voire l'incorporer dans notre sphère privée. Entre ceux qui posent les plaques et ceux qui les reçoivent, la notion d'agir communicationnel est bien présente et, de ce fait, cet espace et cette sphère nous permettent d'approcher au plus près des pratiques éducatives de la commémoration notamment lorsqu'il s'agit de praxis mémorielle. Elles nous renvoient alors à trois fondamentaux de l'anthropologie de l'éducation populaire que l'on pourrait résumer par la parole, l'espace public et l'action sociale[3].

Enfin, je suis convaincu qu'il faut débattre le concept du « devoir de mémoire » avancé par P. Nora. En effet, P. Ricœur préfère le terme de travail de la

---

1. *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, 1986.
2. *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1986.
3. En référence au cours intitulé « Les enjeux intergénérationnels de l'éducation populaire » de Nicolas Fasseur pour la Licence en ligne des Sciences de l'Education de Paris 8.

mémoire, l'histoire est plus dynamique car elle peut être réécrite en permanence et, aussi, plusieurs histoires sont possibles comme nous l'indique G. Noiriel. Dans le même temps, la mémoire peut être un aiguillon à l'histoire, notamment celle des migrations. Ce sont des historiens amateurs qui les premiers se sont intéressés aux migrants, à leur histoire familiale et plus globalement, à leur communauté. Puis, ils se sont transformés en militants par rapport à cette question et l'histoire de l'immigration est devenue légitime. Pour finir, je pense que la pratique éducative de la commémoration est un engrenage vertueux entre le travail de la mémoire et le travail de la culture et l'éducation populaire, c'est surtout travailler la culture dans une visée de transformation sociale.

Débat

C. Verrier : Questions sur la commémoration, sur les plaques, sur les sphères privées et sur l'espace public… Une question ?

La salle : J'aimerais que vous nous parliez un peu plus de votre critique par rapport au « devoir de mémoire ». D'opposer « devoir de mémoire » et « travail de mémoire » me semble être une question importante parce que le « devoir de mémoire » fait appel aussi à des questions de morale, de se situer dans une histoire et de ne pas la refouler, etc. Je trouve que vous êtes aller un peu vite ce sur quoi vous êtes critique. En quoi n'êtes vous pas d'accord. C'est une question importante.

N. Fasseur : Je ne vois pas d'opposition nette entre le « devoir de mémoire » et le « travail de la mémoire », j'aimerais simplement en débattre car je n'en

suis pas si sûr. Pour moi, le devoir de mémoire est une injonction, cela implique une hiérarchisation entre une mémoire officielle et mémoire non officielle. Cela implique aussi une hiérarchie entre l'histoire et la mémoire et ce n'est pas le cas. Et quand on parle de devoir de mémoire comme c'était le cas avec l'influence positive de la colonisation, on commence à légiférer sur des moments de l'histoire. Mais, dans le même temps, je suis aussi d'accord pour perpétuer la mémoire de la Shoah, je ne dis pas le contraire. Mais je m'inscris seulement à l'encontre de cet aspect figeant de l'histoire, et de ses aspects hiérarchisé et de savoir unique de l'histoire inhérents au devoir de mémoire. Je préfère utiliser le terme de travail de la mémoire mais je ne fais pas d'opposition entre le devoir de la mémoire et le travail de la mémoire. Je le préfère car nous sommes plus dans une dynamique, cela permet de penser une réécriture permanente de notre histoire.

La salle : Mon problème est que je ne sais pas si on peut évacuer comme cela le « devoir de mémoire » pour une raison peu éthique/politique par rapport par exemple au problème de génocide, par exemple, la population met en avant une exigence que la société dise des choses. Effectivement, il y a cette question d'injonction mais n'est-on pas obliger, par moment, de passer par des questions d'injonction par rapport toujours à ce mouvement de refouler l'horreur, refouler cette culpabilité qui peut exister dans les pays… Et je regrette, j'aimerais que le travail de la mémoire se passe naturellement.. Mais je me demande si politiquement on n'est pas obligé justement un moment donné de subir une injonction. Je prends l'exemple du nazisme en Allemagne, il a bien fallu qu'il y ait quelque part un devoir mis en avant pour qu'une population

accepte de travailler sur ce qui s'était passé. Et ce n'était pas évident, parce qu'il y a toujours une manière de tourner la page sur des horreurs de l'histoire, du monde. Cela peut toujours revenir sur le réel et être très dangereux. Mais c'est une question que je me pose.

C. Verrier : C'est le terme devoir qui vous ennuie…

La salle : Une société n'a pas à se donner une morale, des principes éthiques à un moment donnée parce que les êtres humains ne sont pas assez respectueux. Je pense que le bourreau a toujours envie de fuir sa responsabilité. On le voit avec la France où tous les Français étaient des résistants… L'homme n'aime pas se regarder lui-même dans son horreur. Mais je préférerais qu'il n'y ait pas besoin de devoir de mémoire.

C. Verrier : Mais, moi je pense, si je peux intervenir et donner quelques éléments de réponse, je pense à la chronologie. Vous faites allusion à l'Holocauste pour l'Allemagne, etc. Ce sont des choses qui sont récentes, enfin relativement récentes par rapport à la linéarité de l'histoire. Puis je me dis qu'il est curieux que l'on ait oublié la Saint-Barthélemy et on ne commémore plus la Saint-Barthélemy. On ne commémore plus telle grande défaite des Gaulois par rapport à l'armée romaine, etc. Je me demande s'il n'y a pas aussi avec le travail de mémoire quelque chose qui joue avec le mécanisme de l'oubli. Oubli inévitable à terme parce que nous sommes des hommes tout simplement. Il y aura eu une telle accumulation, une telle stratification des événements peut-être à commémorer que cela poserait problème. Cela dit le devoir de mémoire nous est simplement donné par le fait légal, après tout c'est le 14 juillet, le 8 mai 45… J'en oublie sûrement…

La salle : Par rapport au devoir de mémoire, je pense que même si le schéma est critiquable, il demeure très intéressant. Le devoir de mémoire existe lorsqu'une légitimité historique est attaquée et elle est attaquée parce que cette légitimité existe. Ceratins disent que les chambres à gaz n'ont pas existé, que le massacre des Arméniens n'a pas existé. Il y a toujours une bataille en termes d'interprétation et de légitimité qui n'est pas fermée. C'est là, je crois, que se pose le problème de la commémoration, de même y compris la Révolution française, si on pouvait, d'un certain point, la noyer dans tel système, cela serait bien… Ce devoir, c'est une contre-attaque qui a pour objet l'interprétation légitime de la vérité.

La salle : Il y a le négationnisme dans un sens, et cela peut aller à l'extrême dans l'autre sens, comme j'ai pu le constater lors de la commémoration contre l'esclavage. On a fait un travail au niveau du département de Seine St Denis où nous avons invité des intervenants dont un africain, j'ai oublié son nom. Il niait complètement que des chefs africains aient pu participer à la vente d'hommes. Pour lui, l'esclavage n'était pas une culture de l'Afrique. Cela n'avait pas exister. L'Egypte, il n'y avait pas d'esclaves !

C. Verrier : On va encore prendre trois interventions… Monsieur.

La salle : C'est vraiment intéressant, on est ici à la confrontation entre mémoire et histoire. Les commémorations sont plutôt de la construction de la mémoire collective justement. Et la mémoire collective, qu'est-ce que c'est ? C'est bien entre les deux. C'est une question d'acteurs, il me semble. Il me semble qu'il y a trois grands acteurs. Et l'histoire de la loi sur l'esclavage, sur la colonisation est symptomatique, je

veux dire qu'il y a politique et que la commémoration est une affaire plutôt politique. De l'autre côté, il y a des historiens, et puis encore il y a la mémoire, on va les nommer les habitants, c'est une affaire gérée par la population. Je pense qu'il y a des allers-retours entre les trois pôles pour construire à la fois la mémoire, l'histoire et la commémoration. Juste pour reparler de la seconde guerre mondiale et pour montrer que les choses ne sont peut-être pas si claires que ça, c'est un devoir éthique de dire qu'il y a eu la Shoah. Sauf qu'il y a une partie de la population française et européenne qui souffre de la Shoah, ce sont les Tziganes, et les homosexuels, mais surtout les Tziganes. Cela montre donc que le devoir de mémoire n'est pas si clairement établi que ça. Et la commémoration amène à se poser d'autres questions. C'est-à-dire que tant que les choses sont en mouvement et en construction et qu'il y a de toutes façons des occultations, chacun fait son boulot : le politique, l'historien qui doit normalement établir la vérité et puis il y a les acteurs locaux, les groupes que ce soient les homosexuels, les Tziganes, qui peuvent faire remonter, revendiquent l'extermination qu'ils ont subie et faire faire une commémoration pour avoir aussi une influence sur la mémoire collective, et donc l'histoire in situ.

C. Verrier : Merci.

La salle : J'aimerais revenir sur l'histoire à travers les plaques. Vous avez été très bref sur les traces. Est-ce que vous pouvez développer, un peu plus, cette notion ?

N. Fasseur : En quelques mots, la trace, c'est ce que l'on peut ou ce que l'on va trouver. Elle nous vient du passé et on la trouve maintenant. Une plaque commémorative est une trace. Mais il y a d'autres tra-

ces. Une trace peut prendre n'importe quelle forme du moment qu'on lui donne du sens entre un passé et un présent, elle peut être aussi immatérielle. La trace, c'est aussi celle que le sanglier laisse dans la neige. En la regardant le chasseur va déterminer son poids, sa direction, si c'est un mâle ou une femelle, etc. Une trace est une importante source d'information. La trace apporte des informations. Le dessin d'un sanglier dans une caverne est aussi une trace. Cette dernière est différente de l'empreinte laissée dans la neige. Elles n'ont pas le même sens. La trace peinte dans la caverne ne signifie pas forcément que le peintre a vu le sanglier. Elle peut être une représentation ou bien encore la trace d'une représentation.

La salle : Est-ce vous qui emmenez votre groupe à la recherche de ces traces ou est qu'il y a un travail au départ pour aller ensemble à la recherche des traces ?

N. Fasseur : C'est une exploration. On va dans la rue sans réelle préparation et on cherche ce que l'on peut trouver. Et parfois le groupe voit des choses que je n'ai pas vu. Et on regarde ensemble. Mais parfois c'est un peu biaisé, je prépare avant le parcours que nous prendrons le lendemain. Cela évite de se perdre et de gagner du temps. Mais l'idée première est d'explorer ensemble le quartier pour en déceler des traces du passé. C'est à eux de regarder. Il s'agit de développer leur observation.

La salle : Est-ce que la trace, une plaque ou un autre objet qui rappelle quelque chose n'est-elle pas là, à un moment donné, pour redire, pour graver dans le marbre quelque chose qu'on a oublié ? Qui décide de poser une plaque commémorative ? C'est quand même bien souvent les politiques qui choisissent de l'événement à mettre en valeur. Et pourquoi ?

J'aimerais mettre un pavé dans la mare. A un moment donné de mon histoire, j'ai été confronté à l'épisode du 17 octobre 1961[1]. C'est un passé très récent. Je dois raconter dans un spectacle l'épisode d'octobre1961 et je cherche des traces dans les livres d'histoire, dans les manuels scolaires où elle n'est absolument pas racontée… Je ne trouve pas de traces. Et là je me dis que toute une génération avant moi m'a menti ou ne me l'a pas dit. Pourquoi ? Vous parliez du devoir de mémoire. Peut-être. Mais on décide aussi de pans entiers de l'histoire à oublier qui sont peut-être trop récents et ce sont les générations d'après qui vont appuyer cette revendication ? Pourtant, il y a eu des photos, des films qui prouvent son existence. On ne peut pas la nier.

La salle : Par rapport à cette histoire, je me rappelle qu'au lycée nous avions projeté un film. C'était interdit. C'est-à-dire que c'était de la mémoire interdite. En 1970, c'était interdit de projeter ce genre de film dans un établissement scolaire, dans un cinéma. Cela se faisait dans une désobéissance civile. Maintenant ce film est reconnu pour sa portée historique.

La salle : Cela a fait tellement de dégâts dans la mémoire collective que j'ai entendu dans le devoir de mémoire parler des familles maghrébines endeuillées

1. Répression ayant frappé une manifestation pacifique en faveur de l'indépendance de l'Algérie à Paris. Selon les estimations, entre 32 et 35 personnes sont mortes sous les coups de la police française alors dirigée par le préfet de police Maurice Papon. Des dizaines de manifestants ont été jetés dans la Seine tandis que d'autres sont morts dans des centres de détention. Nié par les autorités de l'époque, ce massacre n'a commencé à faire l'objet de recherche que vers le milieu des années 1970 et fut plus largement connu lorsque Maurice Papon perdit son procès en diffamation contre un historien en 1999 (source Wikipédia).

par le 17 octobre 1961 falsifier elles-mêmes l'histoire parce que c'était insupportable. Est-ce qu'il n'y a pas à un moment donné besoin de se retrouver, se coller à des traces comme cela ? De désespérément s'inscrire. Est-ce que la mémoire ne met pas à jour l'histoire à un moment donné ?

N. Fasseur : Vous disiez au début de votre intervention que ce sont les politiques qui posent les plaques. Pas toujours. Dans le cas de la Libération de Paris, les trois-quarts des plaques ont été apposées par les habitants du quartier. C'est pour cela que j'ai choisi ce champs d'étude. Ainsi les premières plaques ont commencé d'être posées dès le lendemain. Le 27 ou 28 août 1944, des habitants, des voisins, la famille fixaient sur les façades des bouts de carton sur lesquelles on pouvait lire écrit à la peinture : Ici a été tué untel… L'institution a croulé devant des demandes de poses de plaques alors qu'il n'y avait rien de prévu par rapport à ces démarches et elle a du organisé rapidement ce service pour pouvoir les gérer. Mais les plaques ont été posées très rapidement comme l'attestent des photographies que j'ai vues : elles sont en carton. Cette urgence est toujours actuelle. Ainsi il y a quelques jours, j'ai vu une plaque en carton avec des fleurs en mémoire d'une veille dame du quartier qui a été victime d'un accident de la route. Ce geste m'a rappelé celui des gens lors de la Libération de Paris, écrire sur un bout de carton la mémoire d'un tué. Ces bouts de carton se sont transformés ensuite en plaque commémorative. Et elles n'émanent pas toujours du politique.

La salle : Ce que je voulais dire c'est qu'en général la volonté est politique. On choisit de commémorer des choses précises. Je ne suis pas sûre que dans vingt

ans, il y ait encore la plaque de la vieille dame qui s'est fait écraser par l'accident de voiture.

N. Fasseur : Mais il est possible qu'elle soit remplacée par une plaque en marbre.

La salle : Je pense que cette intervention-là est absolument fondamentale parce qu'au niveau des sciences humaines : la psychanalyse a bien contribué en ce qui concerne l'histoire individuelle de montrer les dégâts épouvantables que peut occasionner le fait de ne pas dire, de cacher des choses ? Et je crois aussi que le fait n'est pas uniquement celui d'une histoire individuelle et familiale, c'est aussi un sujet social. Il faut passer l'idée que ces dégâts-là se retrouvent dans nos mémoires collectives. De cacher comme cela, c'est une violence et cela tue. Ces oublis-là « tuent » les gens sur plusieurs générations. Je trouve cela absolument capital.

La salle : Je dirais dans le même sens. Cette historie de l'articulation entre l'individu et le collectif devient un bon exemple. C'est à dire que si l'on dit bien dans la terminologie *histoire de vie,* on ne dit pas *mémoire de vie* et vous dites *devoir de mémoire* et vous ne dites pas *devoir d'histoire*. Et de temps en temps, je trouve qu'il serait intéressant d'aller poser un *devoir d'histoire* et peut être une *mémoire de vie*. Ceci étant, il me semble qu'il y a un débat fondamental mais à reprendre aussi avec cette distinction entre *histoire* et *mémoire* parce qu'il me semble que cette distinction est un peu tombée comme *art et sciences*, en leur temps. Il y a un débat épistémologique. Moi, ce que j'entends c'est que nous sommes des sujets avec des temporalités. Quand on emploie Ricœur, il y a un temps défini, pareil quand on emploie la psychanalyse. Il y a aussi un temps pour l'histoire. Il y a temps pour dire la mémoire. Il y aussi

peut-être des injonctions collective et personnelle qui font qu'il y a du travail, que cela bouge, et que l'on revisite des choses. Et là, il y a aussi, par rapport au collectif, quelque chose qui se passe.

NICOLAS FASSEUR

BIBLIOGRAPHIE

BERGSON Henry, *Matière et mémoire,* Paris, P.U.F., 1939.

CANDAU Joël, *Anthropologie de la mémoire,* Paris, P.U.F., 1996.

FARGE Arlette, *Des lieux pour l'histoire,* Paris, Seuil, 1997.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* traduction de M. B. de Launay, Paris, Payot, 1986.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective,* Paris, Albin Michel, 1997.

LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire,* Paris, Gallimard, (« Folio »), 1988.

NORA Pierre (dir.), *Les Lieux de mémoire,* Paris, Gallimard, 1984.

RICŒUR Paul, *Temps et récit. Le Temps raconté,* Paris, Seuil, 1985, tome 3.

ROUSSO Henri, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire,* Paris,Gallimard, 1992.

TODOROV Tzvetan, *Les abus de la mémoire,* Paris, Arléa, 1995.

Démarches participatives dans les écomusées

Les écomusées ont été inventés à la fin des années soixante. Et sans doute n'est-ce pas un hasard si ce concept révolutionnaire de musée naît après mai 68. Les écomusées représentent un modèle utopique de musée conçu à l'origine pour rendre compte du patrimoine de territoires ruraux, ces territoires qui allaient devenir les parcs naturels régionaux. L'originalité de l'approche résidait notamment dans l'appréhension globale du territoire considéré comme une unité cohérente où interagissent l'homme et la nature, d'où le préfixe « éco » qui n'a pas de rapport direct avec l'écologie politique mais veut porter la notion « d'environnement » de l'homme. Le deuxième élément fort de ce concept est la volonté de construire et de faire vivre ce nouveau type de musée en travaillant avec la population dans une démarche participative. C'est pourquoi la première phrase de la *définition évolutive* des écomusées rédigée par Georges Henri Rivière, l'inventeur de ce type de musées, commence par : « Un écomusée est un instrument qu'un pouvoir et une population conçoivent, fabriquent et exploitent ensemble. »

Depuis cette époque les écomusées se sont multipliés, en France comme à l'étranger, devenant une

grande famille au sein de laquelle on peut à la fois trouver des structures ressemblant à des musées classiques et des structures innovantes et peut être plus respectueuses de l'esprit de la définition évolutive. L'écomusée de Fresnes créé en 1978 défend depuis longtemps les démarches participatives.

Fresnes, célèbre par sa prison plus que pas son écomusée se situe en banlieue sud de Paris. Cette implantation dans un territoire urbain, à la population changeante, à l'histoire peu connue, marquée sous le sceau de la mondialisation, a été à la base de la construction originale de cet écomusée. Sans rentrer dans le détail, les problèmes d'ordres muséologiques que posent ce contexte et la volonté d'entreprendre des démarches participatives sont les questions du territoire, de l'identité, de la mémoire, du patrimoine ou de l'histoire. De façon symptomatique, ces questionnements sont aussi ceux qui doivent être évoqués dans le cadre des démarches de constructions collectives. Ce n'est évidemment pas un hasard, puisque les musées ont largement participé à la construction des identités, principalement territoriales.

Il convient de manier le mot *identité* avec précaution, voire l'éviter. Pourquoi ? Parce qu'il est polysémique ; dès lors son sens varie en fonction de la personne qui parle, du sujet, des enjeux. Le problème de l'usage du terme *identité* dans le monde des musées, c'est que historiquement ces institutions ont construit des identités pour leurs territoires et que ces identités, étaient justement des identités construites à un moment donné pour un contexte donné et avec des enjeux stratégiques. Autant dire que ces identités étaient en partie stéréotypées, statiques et ne rendant que partiellement compte de la réalité du territoire. Les mu-

sées ont du mal à sortir de ce genre de démarche, surtout dans un monde contemporain mondialisé qui induit des envies de racines, de tradition, de culture commune. Ceci nous amène à formuler question de la façon dont les musées aujourd'hui traitent, ou doivent traiter, de la mondialisation et du traditionnel, du local et du global, de l'identité et de l'anomie... Il existe une vraie tension entre ces termes, qui se renvoient l'un à l'autre. Et ce problème fondamental ne relève évidemment pas seulement du monde des musées.

C'est pour toutes ces raisons que nous préférons, à Fresnes, parler de sentiment d'appartenance à un territoire, à un groupe, ou autre, plutôt que d'identité. Le corollaire de cela, comme le concluait M. Poyraz ; c'est qu'il est indispensable qu'il y ait une ouverture du groupe, de la collectivité, vers l'extérieur. Sinon, si la construction du groupe se fait dans le cadre d'une vision autarcique de lui-même, il y a un réel danger. D'ailleurs cette nécessité de s'ouvrir aux autres existe même au sein du groupe. Ainsi, dans la terminologie des écomusées nous travaillons avec la communauté. Or formuler cela de cette manière revient à considérer qu'il existe un groupe d'habitants homogène sur le territoire. Or, la population à un moment donné est diverse, composée de multiples sous-groupes qui eux-même évoluent. Il n'y a donc pas « une » communauté mais « des » communautés qui changent en fonction du temps, des intérêts, de l'époque, des catégories sociales… L'ensemble des habitants du territoire, notre communauté initiale, résulte de l'interaction entre tous ces groupes. Cela est très difficile à gérer, surtout quand on travaille, comme à Fresnes, sur un territoire de sept communes d'Ile-de-France peuplé de 180 000 habitants.

Deux opérations menées à l'écomusée de Fresnes permettent d'illustrer ces propos. La première est une opération de collecte participative réalisée au passage du troisième millénaire. C'est une expérience qui s'appuie sur une mission de base du musée, tout en changeant les pratiques muséales, puisque normalement, ce sont les conservateurs qui décident de ce qui doit entrer en collection.

Le maire nous demandait de réaliser une exposition sur l'histoire de Fresnes. Nous avons alors proposé de travailler avec les habitants sur ce qu'ils considèrent comme relevant de leur patrimoine, il ne s'agissait donc pas de faire l'histoire de Fresnes ni d'en collecter la mémoire, mais de construire une représentation du territoire à partir d'objets passés ou présents. Nous avons donc mis en place un dispositif sollicitant les Fresnois afin qu'ils amènent leurs objets, des objets. Nous leur avons dit d'apporter des objets qu'ils voudraient conserver pour montrer à leurs petits enfants comme témoignant de ce qu'était la ville de Fresnes Cette façon de poser la question visait à créer une distance par rapport au présent pour aussi aborder la notion de patrimoine contemporain, ce qui permettait de faire émerger les caractéristiques du territoire de Fresnes, de ce qui s'est construit dans l'après-guerre. L'écomusée a donc ouvert ses portes pendant quinze jours tous les après-midi, à tout le monde. Nous étions deux à accueillir les habitants avec leurs objets, leurs documents et leurs témoignages. Ils pouvaient soit seulement montrer les objets et repartir avec, soit les prêter pour l'exposition qui était annoncée, soit les donner. Personne n'est venu juste pour montrer un objet, la majorité a prêté et quelques uns ont donné.

La seule contrainte que nous avions fixer à l'acceptation d'un objet était que l'habitant devait avoir quelque chose à dire sur cet objet qui motive son dépôt. Seules deux personnes, sont venues avec un objet en n'ayant aucune idée sur son intérêt ; nous les avons gentiment remerciées. Au cours de cette quinzaine, nous avons enregistré environ 120 objets du territoire, ou pas du territoire. En effet, certaines personnes sont venues de communes voisines disant que leur objet pourrait être Fresnois, parce qu'il provenait d'une autre commune de banlieue ; nous avons accepté ces objets. Chaque habitant a donc amené son patrimoine, un objet, nous avons réalisé une petite exposition afin de restituer tout ce matériau. Nous avons simplement présentée les objets en les classant de façon chronologique. Nous avions, dès avant la collecte prédéfinit les périodes historiques pertinentes pour Fresnes. L'objet le plus ancien était un fragment de statuaire du XVe siècle, le plus récent avait un ou deux ans. La restitution est une phase importante de l'action participative, car lorsque les gens donnent, il faut leur rendre. Il faut leur montrer que leur parole est importante.

Plus tard, nous avons analysé le type d'objets apporté et les discours produits, nous nous sommes alors rendu compte que les choix n'étaient pas neutres, cela, bien entendu, sans que les gens aient mené une réflexion globale sur ce qu'ils amenaient. C'est l'équipe de l'écomusée en travaillant sur le sujet qui a constaté les objets avaient des liens entre eux. Principalement : c'étaient des objets soit de communication ou de média (vélos, disques, affiches…), soit des objets de mémoire, individuelle ou familiale. Ces objets de mémoire étaient généralement liés à l'enfance, soit qu'ils appartenaient aux grands-parents ou aux parents, soit ils

appartenaient en propre à la personne lorsqu'elle était enfant ou adolescente. Il y avait aussi des objets historiques sur les guerres, surtout sur la seconde guerre qui a frappé Fresnes et sa prison.

A partir de ce travail d'analyse issu de la parole des habitants, nous sommes en train de redéfinir le type de collecte que l'écomusée pourrait entreprendre dans le futur. Du fait de la pluridisciplinarité de l'approche des écomusées, nous devrions normalement traiter de tous les aspects du territoire, de l'origine à nos jours. C'est dire que l'enjeu est colossal et… inatteignable. De ce fait, nous considérons à Fresnes qu'il faut restreindre le champ, donc choisir des thèmes de collecte pertinents ; ne pas vouloir tout collecter. Il nous semble que la démarche qui consiste à écouter les habitants, constructeur du territoire, à travers les objets qu'ils apportent doit nous permettre de définir de façon pertinente des critères de collecte et des champs de travail. A travers cet exemple, on peut voir l'importance que revêt la parole des habitants qui parlent des objets et la façon dont elle peut conduire l'équipe scientifique qui se la réapproprie à repenser son propre travail ou sa propre vision du territoire.

La deuxième expérience est encore en cours, elle se déroule sur un an de décembre 2005 à janvier 2007. Elle s'inscrit dans le contexte du transfert administratif de l'écomusée à une communauté d'agglomération de sept communes, la communauté d'agglomération du Val de Bièvres, qui s'étend du périphérique parisien à Fresnes sur une quinzaine de kilomètres et comporte 180 000 habitants. La question que pose l'émergence d'un territoire administratif constitué de façon un peu arbitraire est son absence de reconnaissance. Comme l'écomusée est transféré et qu'il est l'outil de la cons-

truction de la mémoire, de l'histoire, de « l'identité », nous sommes sollicités pour « faire » de l'identité, même si les choses ne sont pas toujours explicites et jamais formulées en ces termes. Nous nous devons de répondre à cette demande et nous devons aussi exister sur ce territoire.

Nous avons travaillé sur un projet de construction d'une mémoire commune en construction dans le cadre de la politique de la ville ; autrement dit : comment peut-on caractériser ce territoire ? Le principe de ce travail est d'avoir recours à la parole des habitants. Au lieu d'aller voir les érudits locaux, les historiens, les archives, etc., nous avons considéré que les habitants vivant sur ce territoire en ont une connaissance directe et peuvent en parler. Ils en ont une représentation contemporaine ou liée à un passé récent, principalement en rapport à leur vécu. Le principe est de constituer, sur deux quartiers par communes, des groupes d'habitants d'origines diverses qui vont participer ensemble à une visite découverte du territoire au cours d'une après-midi. Quatorze quartiers seront ainsi concernés sur l'ensemble du territoire qui comprend sept communes.

L'équipe de techniciens est présente pour enregistrer, relancer la parole et la restituer, elle ne prend pas position. L'objectif est bien que les habitants racontent les lieux, les espaces de vie, les difficultés, tout ce qui, à leurs yeux, fait la spécificité du territoire. Une fois cette parole collectée, l'équipe fera l'analyse de ce matériau et nous verrons certainement émerger une définition originale du territoire, en tous les cas très différente de celle que nous aurions eue si nous l'avions demandée à des géographes, à des urbanistes ou à des historiens. Nous obtiendrons une vision nouvelle du

territoire qui correspondra à une façon de construire une partie de la mémoire du territoire, ce qui constitue une problématique de musées.

Cette démarche patrimoniale posera inévitablement la question de la collecte aujourd'hui de la mémoire de demain. Question qui constitue une vraie gageure parce qu'il est très difficile de définir ce qui est du patrimoine, ou ce qui sera du patrimoine, sans le recul du temps, c'est-à-dire sans recul critique. Notre hypothèse, comme cela c'est vérifié dans la première expérience évoquée ci-dessus, est que les méthodes participatives peuvent nous aider dans ce travail. Ce sont les habitants qui jugent de ce qui est intéressant, ensuite l'équipe de l'écomusée peut se réapproprier cette parole pour la passer au crible de son analyse et déboucher sur une réflexion intégrant au moins ces deux points de vue. La méthode mise en place n'est pas neutre, elle génère ses propres conclusions, qui n'auraient pas été les même si nous avions travaillé en salle, d'après des documents, des photographies, etc.

Dans la restitution qui sera faite des visites-découverte, il y aura trois niveaux de restitution. Un premier niveau très spontané qui se déroulera trois semaine après la promenade, nous proposerons une mini exposition dans un lieu public accompagnée d'un petit dépliant. Le deuxième niveau, se fera sous la forme d'une exposition itinérante qui sera inaugurée en janvier 2007, c'est à dire en fin d'opération. Un troisième niveau, sera constitué par une grande exposition temporaire à l'écomusée de Fresnes permettant de mettre plus en perspective l'histoire du territoire, l'urbanisme, des données diverses dont la parole des habitants en essayant de construire, une mémoire col-

lective. Ceci souligne le parallèle qui existe entre la parole des habitants, la mémoire, et l'histoire.

Les musées étant une fabrique de vérité, l'écomusée est un lieu clé pour participer à la construction de cette mémoire collective. A la fois lieu de savoir et lieu de valorisation de la parole des habitants. Il s'agit de « participer » à la construction de la mémoire, car il est loin d'être certain que nous détenons la vérité ; il nous faut donc être prudent dans notre approche. Mais par ailleurs s'il n'y avait que des professionnels de la mémoire et de l'histoire qui participaient à cette élaboration, nous serions sans doute encore plus loin de la vérité. C'est pourquoi, il faut aussi donner la parole aux personnes qui vivent le territoire.

Débat

La salle : J'aimerais revenir sur la collecte de la parole des habitants, l'historien intervient-il avant ou après eux ?

A. Delarge : Non, la parole doit être libre. Nous enregistrons tout. Les gens sont libres de parler de ce qu'ils veulent et de dire ce qu'ils veulent, même si ce n'est pas la vérité telle qu'on la connaît historiquement. Généralement cela correspond à une réappropriation de source connues avec une réinterprétation de la part de l'habitant. Il nous faut ici, considérer le lien entre mémoire et histoire, il faut considérer comme Paul Ricœur que la mémoire constitue un matériau pour l'élaboration de l'histoire. Mais il faut le constituer comme un matériau indépendant. Il ne faut pas que l'historien interfère par sa présence, par ses remarques, ou par sa validation sur le processus d'élaboration de la mémoire. Ce n'est que dans un second temps qu'un

travail d'analyse se fera, avec tous les outils que l'on peut mettre en place pour essayer d'être aussi objectif que possible et de permettre ce passage entre la réalité des gens et la réalité historique.

La salle : Quelles associations sur le territoire qui travaillaient là-dessus avant ?

A. Delarge : Aucune ne travaillait sur le sujet et aucune n'a été sollicitée, pour les raisons que je viens de mentionner.

La salle : Comment réagit-elle ?

A. Delarge : Pour l'instant, nous n'avons pas eu de retour. Nous avons fait attention dans la constitution des groupes constitués de quinze à vingt personnes à ce qu'il n'y ait pas de « noyautage » de la part de groupes ayant des intérêts particuliers et qui se constituent donc en groupe de pressions. C'est le cas notamment des associations patrimoniales, c'est pourquoi nous avons fait attention à pré-constituer les groupes avec des gens qui ne faisaient pas partie d'associations patrimoniales ou environnementales par exemple. Cela n'exclut pas qu'il y ait eu des personnes qui étaient membres de telles associations de défense de sites, mais ils étaient minoritaires.

ALEXANDRE DELARGE

Histoires…

En tant que linguiste, je travaille sur une langue appelée le valaque. Les Valaques sont des Roumains de Serbie qui auraient migré dans cette région entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Aujourd'hui, je souhaiterais me pencher sur une histoire familiale qui est racontée en parallèle à l'histoire officielle. Ces diverses versions de l'histoire ne sont pourtant pas toujours compatibles. Mon exposé est basé sur deux enregistrements de mon père que j'ai effectués, l'un en 2001 et l'autre en 2006 : cinq ans d'écart entre les deux enregistrements. Les histoires en question concernent la migration des Roumains du nord du Danube au sud, en Serbie. Je vais d'abord esquisser l'histoire de ces Roumains-Valaques. Ensuite, j'étudierai brièvement les deux enregistrements. Finalement, j'essaierai de voir ce pourquoi il existe autant de versions de l'histoire. Qui sont les Valaques ? Je disais : ce sont des Roumains qui ont migré en Serbie, mais en fait, comment la Roumanie s'est-elle constituée ?

Les Romains ont romanisé les Balkans il y a 2000 ans environ puis ils se sont retirés au fur et à mesure, à cause d'autres migrations dans les Balkans. Les Roumains se sont trouvés coupés du reste de la Romania à partir de 271. La genèse du peuple Roumain a eu lieu jusqu'au Xe siècle. Et plus tard, certains

de ces Roumains ont migré vers le sud des Balkans. Ils sont devenus ce qu'on appelle les Aroumains et les Méglénoroumains : cela s'est passé au Moyen-Âge. Les Aroumains et les Méglénoroumains sont aussi appelés Valaques. D'autres Roumains ont migré aussi vers le sud du Danube entre le XVIe et le XVIIIe siècle, sous l'Empire Ottoman. Mon village est composé des descendants de ces Roumains qui ont migré entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Leur langue est nord-danubienne[1], c'est à dire des « Roumains du nord », comme celle de la Roumanie actuelle ; au contraire du roumain du sud (aroumain et méglénoroumain) qui a évolué différemment depuis le Moyen-Âge. Au XIXe siècle, la première Roumanie a été formée, entre 1859 et 1862. La Roumanie a obtenu alors ce nom pour la première fois. Il s'agissait de l'alliance entre la Valachie et la Moldavie.

Les Serbes appelaient les Roumains ayant migré sur leur territoire des « Roumains » : à partir du moment où un pays voisin a été créé et a été appelé la Roumanie, en Serbie la décision a été prise d'appeler cette même population des Valaques. Pourquoi ? Si l'ethnonyme « Roumain » est gardé, ces Roumains de Serbie vont peut-être vouloir se rallier aux autres Roumains, aux « frères » de Roumanie. Les Serbes souhaitaient éviter des velléités séparatistes roumaines. A partir de ce moment-là, les Valaques n'ont plus le même nom, leur identité est changée.

1. L'ensemble des variétés linguistiques nord-danubiennes est appelé daco-roumain, au sein duquel on trouve entre autres, les dialectes banatien et olténien. Le roumain a été standardisé au dix-neuvième siècle, au contraire des variétés de Serbie, qui sont restées de tradition orale. Le parler de Valakonje résulte d'une superposition des dialectes banatien et olténien.

Pour exemplifier cette idée, je vais vous citer un voyageur[1] qui a traversé la Serbie et qui décrivait au fur et à mesure son entourage. Je veux montrer l'opposition entre les différents noms donnés.

> […] je partis le 20 juin 1905 d'Aleksinac pour passer par ces régions de Serbie dans lesquelles vivent les Roumains que nous appelons « Valaques » d'habitude.
> Je sais qu'à ce propos beaucoup de nos « patriotes » soucieux pencheraient la tête significativement et diraient que j'accomplis une « trahison » envers la Patrie, quand je me permets de parler de Roumains de Serbie beaucoup pensent qu'il vaut mieux les cacher ou au moins les passer sous silence, parce que toute accentuation [évocation] des Roumains en Serbie peut mener à la dite « question roumaine » en Serbie, qui ferait planer un danger.

Ceci est un extrait de 1906[2], mais tout le long du vingtième siècle, et jusqu'à maintenant, on évite de dire que les Valaques sont des Roumains. Il faut savoir que la première moitié du vingtième siècle a été marquée aussi par un mépris de la part des Serbes envers les Valaques[3]. C'est qu'ils ne parlaient pas la même langue, ils n'avaient pas le même comportement, ils n'avaient pas du tout la même façon de vivre.

---

1. Je cite Dragomir Dragić (2002 : 20-21) qui cite Tihomir Djordjevic (1906 : 3-4), texte en serbe et sa traduction.
2. Pour des raisons de police de caractère, le choix a été fait d'enlever les textes originaux et de ne laisser que la traduction.
3. Lire à ce propos Biljana SIKIMIC, *Etnicki stereotipi o Vlasima u Srbiji*, 2002 [*Stéréotypes ethniques à propos des Valaques de Serbie*].

J'en viens aux deux textes[1]. J'ai enregistré mon père en 2001. Mon père avait migré en France dès le début des années soixante-dix et a été ouvrier toute sa vie. La première fois que je l'ai enregistré, je lui ai laissé le matériel et il parlait. Je n'étais pas loin, je l'écoutais. La deuxième fois que j'ai fait un enregistrement, c'était au mois de mai 2006. Je lui posais des questions et il savait que j'allais travailler dessus. Il savait donc que ce texte-là pouvait être lu ou entendu par d'autres.

De la famille du côté de ma mère, des Casseroles[2], il y a dix générations à partir de moi, ils ont fui de Roumanie. Ils ont fui de Roumanie parce qu'ils prenaient les gens dans l'armée et lui a fui chez les Turcs parce que les Turcs ne prenaient pas pour l'armée. Et ils étaient beaucoup de frères. Et l'un de ses frères était brigand. L'un a fui jusqu'au lac de Negotin et il a fait quelque chose… Et les Turcs l'ont poursuivi, et il est allé, il a fui vers des roseaux et il est entré dans le marais. Les Turcs n'ont plus couru après lui dans l'eau des marais. Et cette famille de Jon Casserole, ils ont suivi le Ruisseau du Diable, à Savinac, et de là ils sont montés pour être des serviteurs chez Jovan Citrouille. Et après ils sont restés là, au-dessus. Dans cette propriété.

1. Pour des raisons de police de caractère, le choix a été fait d'enlever les textes originaux et de ne laisser que la traduction.
2. *Casserole :* chaque maisnée possède un surnom transmis de génération en génération et qui a été obtenu par une anecdote marquante dans la vie d'un ancêtre.

Texte 1

– Jovan Casserole ? Bah Jovan Casserole est mort.
– Bah il est mort, mais qu'est-ce qu'il t'a raconté, d'où sont-ils venus, comment sont-ils venus ?
– Ah ça. Eh bien il a dit que deux. Voilà, d'un côté il y a dix générations qu'ils sont venus de Roumanie. Mais ce n'est pas… Ce n'est pas correct, tu sais.
– Comment ça ce n'est pas correct ?
– Eh bien il dit qu'ils viennent de Roumanie mais il dit qu'ils sont de Savinac, du Loup, dont il reste la famille des Casseroles mais il y en a aussi de venus de Roumanie.
– Eh bien dis comment.

Mais ils étaient neuf frères et l'un paraît-il est allé dans le Marais de Negotin il s'est noyé parce que les Turcs l'ont poursuivi. Et les autres sont passés de ce côté, ils sont allés vers Savinac et ils ont fait une maison[1]. C'est du côté de la famille de maman. Et après Jovan Casserole est monté chez Stanko La Citrouille pour être serviteur et il s'est marié avec une certaine Pul'escuana. Ils ont eu Grand-père Jon, Grand-père Mira et Grand-mère Kal'ina. Grand-père Jon a eu maman.

1. *Ils sont passés de ce côté :* c'est à dire, ils ont traversé le Danube, passant de la Roumanie à la Serbie.

Texte 2

On raconte clairement l'immigration avec éventuellement le chemin pris pour arriver dans le village[1]. Voyons d'abord les constantes dans les deux textesLes deux fois il évoque dix générations.

– Ils sont venus de Roumanie sans aucune précision du village d'origine, oublié.

– Beaucoup de frères sont venus.

– Le marais de Negotin est évoqué dans les deux textes.

– Les Turcs ont poursuivi l'un des frères.

– Les autres sont allés à Savinac.

– Ils se sont installés à Savinac[2].

– Là, l'un des ancêtres est devenu serviteur,

– Et dans la suite des deux textes, il parle de la descendance.

1. En tant que linguiste, je travaille sur le texte brut. Je ne corrige ni mes questions ni les interventions de l'informateur. Le fond, selon moi, est aussi tributaire de la forme. Résumer ou épurer des transcriptions peut fausser des données (par exemple, on peut mal interpréter l'ironie). Avec une transcription aussi fidèle que possible (le « parfait » étant par définition inatteignable), un linguiste peut compléter d'autres études scientifiques, répondant ainsi à des exigences interdisciplinaires. J'insiste une fois de plus sur l'importance de l'analyse énonciative.

2. Je précise que nous ne sommes pas de Savinac mais deValakonje ; en fait Savinac est un autre village par lequel ils sont passés avant de s'installer dans notre village actuel.

Voyons maintenant les différences entre les deux textes :

Il parle bien de dix générations dans les deux cas, mais les dix générations ne sont pas calées de la même façon. Dans le premier texte, il y a dix générations jusqu'à mon père, et dans le deuxième texte, il y a dix générations jusqu'au grand-oncle. Un problème de date apparaît.

Dans le premier texte, il donne une raison pour la fuite des frères. Il dit : « les Turcs ne forçaient pas les gens à faire l'armée. » Tandis qu'*a priori* dans les régions roumaines où ils étaient, les Turcs ou les Boyards forçaient les gens à faire l'armée pour une longue durée.

Dans le deuxième texte, une précision absente du premier survient : il parle de « neuf frères ». Dans le premier texte, il évoque juste : « beaucoup de frères ». Pourquoi « neuf frères » ? Parce que c'est la vérité ? C'est un chiffre intriguant. Il existe, par exemple, des chants populaires serbes dans lesquels « neuf frères » sont des héros. Le neuf est un nombre impair : un chiffre impair, dans la culture valaque, a des connotations particulières. Enfin le chiffre neuf revient régulièrement. Donc, cinq ans plus tard, je vois qu'il y a neuf frères. Pourquoi ?

Je reviens au premier texte pour lequel mon père ignore que je l'utiliserai un jour. Il précise que l'un des frères est brigand. Dans le deuxième texte, pour lequel il connaît l'éventuelle utilisation publique ultérieure, il ne le précise pas[1]. Il faut savoir que mon père a des

---

1. Je n'ai pas de problème d'éthique en le signalant car il s'agit de ma propre famille. Sur le terrain en général et sur l'éthique, voir Olivier Baude, 2006.

règles très strictes : on ne boit pas, on ne vole pas, on ne ment pas, etc.

Celui qui a recueilli les frères en tant que serviteurs dans le premier texte s'appelle Jovan Citrouille, dans le deuxième texte il s'appelle Stanko Citrouille. Ce ne sont plus les mêmes prénoms.

Dans le premier texte, un frère se sépare des autres et s'enfuit dans les marais de Negotin. Dans le deuxième texte, on apprend que ce même frère se noie. C'est une précision importante, qui n'est pas donnée dans le premier texte.

Dans le deuxième texte, j'intervenais, je participais à l'histoire. Dans le premier texte, il n'y a pas de participation de ma part.

Ce sont quelques unes des divergences entre ces deux textes. D'autres points peuvent être abordés, mais ils demanderaient une vraie et longue analyse. Ma mère m'a aussi rapporté une autre version de cette histoire. Elle ajoute que lors du départ de Roumanie, l'ancêtre aurait pris un morceau de sel avant de traverser le Danube pour le revendre de l'autre côté. Cet élément n'apparaît nulle part dans les histoires de mon père. Le constat est que la mémoire est fluctuante et n'est plus fixée. Il n'y a pas une mais plusieurs versions, et nous n'avons aucun moyen de vérifier quelle histoire est la bonne. De plus, les sources de cette histoire sont mortes. J'ai voulu montrer que plusieurs histoires peuvent cohabiter, chacune ayant peut-être une part de vérité.

J'ai d'abord donné l'histoire officielle, ce qui s'est « réellement » passé. Puis, j'ai proposé deux petites histoires racontées par mon père, dans un contexte familial. Lorsqu'on se met à réfléchir aux énonciateurs et aux contextes de ces différentes histoires, la ques-

tion devient très complexe. Si on se penche sur ces différentes histoires[1], on découvre plusieurs lectures. La « véridique », que j'ai réussi à trouver dans certains livres. Mais il a fallu que je cherche les livres et que je trie. Il a fallu surtout que je distingue le vrai du faux. Et j'ai aussi cette histoire, transmise par la voie (voix ?) familiale. Cette voie familiale, d'ailleurs, n'est pas très habituelle. Sans le matériel d'enregistrement, mon père ne m'aurait pas raconté ce récit. Nous n'avons pas ces rapports qui favorisent une transmission des histoires à l'enfant. De plus, nous avons encore émigré. Enfin, dans un cadre familial habituel, on parlera de la vie quotidienne et non pas de l'histoire familiale.

Et quelle est l'histoire donnée en Serbie ? Est-elle officielle ? Existe-t-elle vraiment ? Est-ce qu'elle est officieuse ? Dans tous les cas, on a raconté à ma mère à l'école que les Valaques étaient sur ces terres depuis très longtemps. Finalement, ce serait des *starosedeoci*, c'est-à-dire des « résidents anciens », qui auraient été là avant l'arrivée des Slaves. Les Slaves sont venus dans les Balkans autour des VIe-VIIIe siècles après J.C. Or, nous avons vu que ces Valaques ont migré depuis la Roumanie aux XVIe-XVIIIe siècles. Ainsi, il existe une réelle disproportion dans le discours.

Quels sont les problèmes posés par ce qu'on peut appeler de la désinformation ? Certes, on peut argumenter par le fait qu'il y a eu la romanisation des Balkans. On peut dire que ce sont des descendants de ceux qui ont été romanisés par les Romains, et dans ce sens, c'est vrai, les Valaques sont des résidents anciens des Balkans, descendants des Daces. Oui, mais il ne

1. Je ne sais pas s'il faut mettre des grands « H » ou des petits « h », je laisse les anthropologues, historiens, etc., décider.

faut pas oublier que ces Valaques sont liés aux Roumains linguistiquement, et qu'il y a eu une migration récente du nord vers le sud du Danube[1]. Il est inimaginable d'un point de vue linguistique que les Valaques actuels n'aient pas bougé de ces terres. Le problème est de connaître la vérité, d'essayer de lire ces histoires et de les lire à travers les lignes parce que, je le rappelle, on se situe dans les Balkans. Dans les Balkans, celui qui raconte l'histoire est celui qui détient le pouvoir. C'est celui qui définit l'identité d'aujourd'hui, qui oriente directement les votes, et qui peut préparer les guerres du futur.

Tout dépend de l'énonciateur et de la personne qui écoute, du public, et des contextes historique, politique, et social. Ainsi, il y a une reconstruction à chaque narration. Cette reconstruction implique des incertitudes et des imprécisions. Par ailleurs, on a un écrit soi-disant immuable, qui, en réalité, est relu à chaque fois de façon différente. L'écrit n'est finalement pas plus sûr que l'oral car l'interprétation dépend du contexte à chaque lecture…

En l'occurrence, l'histoire familiale est très peu racontée et elle est très peu écoutée. Qui pourrait narrer cette histoire ? Souvent, ce sont de vieux hommes de la famille qui ont envie de parler, mais les anciens ne sont pas toujours les plus appréciés. Je précise aussi que trois, quatre générations peuvent vivre sous le

---

1. Les Balkans sont connus pour leur très riche histoire… Les migrations sont permanentes dans cette région. Je pense pour autant qu'il ne faut pas confondre les déplacements des populations, les influences culturelles et les assimilations. Par ailleurs le bilinguisme était et est toujours courant dans cette zone. Ainsi, raisonner en termes de « sang » est une absurdité pour ce que sont les Balkans, c'est-à-dire, un creuset de populations richissime.

même toit. De ce fait, la vie quotidienne ne facilite pas la transmission de la vie familiale. Les jeunes manquent d'écoute envers les vieux parce que la transmission générationnelle est grippée. Les vieux et les jeunes ne partagent pas tout à fait la même culture : les jeunes parlent surtout le serbe, écoutent de la musique serbe ou internationale, achètent des marques de vêtements actuelles ; tandis que les plus âgés vont parler de tracteurs et de moutons…

Ces discours servent des intérêts divers. Ils nourrissent des politiques hétérogènes, voire opposées. A mon avis, c'est l'enjeu le plus important. Par exemple, dire que les Valaques sont des résidents anciens sert les Serbes. Cette hypothèse signifie que les Valaques ne sont pas des Roumains, qu'ils n'ont pas à réclamer une indépendance, à exiger des écoles en roumain, à avoir des revendications politiques. Dire que les Valaques sont des résidents anciens peut aussi servir les Valaques de deux façons. Les uns vont penser : « c'est légitime pour moi de vivre sur ce territoire et de ne pas migrer puisque j'étais là avant vous ». Très longtemps, les Valaques ont été méprisés, et certains ont gardé ce complexe d'infériorité. En pensant qu'ils sont sur ces terres avant les Serbes, ils peuvent se dire qu'ils n'ont pas à souffrir du mépris de la part des Serbes et ils obtiennent de nouveau tout le droit au respect. D'autres Valaques, par contre, profitent de cette histoire-là pour tenir un discours nationaliste et séparatiste. Pour eux, comme ils ne sont pas Serbes, il faut qu'ils se séparent. Ils veulent construire une « nation », dans le sens allemand du terme, qui prévaut dans les Balkans ; de ce fait, ils visent la séparation.

Présentée comme je l'ai fait, l'ancienne conception de l'histoire persiste ; or, elle pèse dans les Balkans. Ce

qui compte, ce sont les faits à apprendre par cœur. Que devient réellement l'histoire des peuples, enfin, l'histoire du peuple, soit l'histoire sociale ou l'histoire familiale, ou l'histoire des migrations et des cultures, par exemple ? Du reste, ce ne sont pas les faits eux-mêmes qui intéressent les gens, ici comme ailleurs, mais le discours qui est énoncé[1]. Quelle est la part de la mystification et celle de la réalité ? N'est-il pas plus héroïque de motiver une migration par une lutte politique et historique plutôt que de la motiver par la vente d'un morceau de sel, par un commerce banal ? En ce qui concerne ce bref exposé, j'aurais aimé voir aussi la part de l'héritage et/ou de la trace. Quel est l'héritage de la trace ? Pour moi surtout, pour un travail de linguiste, comment je prends ces différentes couches de migrations qui se superposent, et surtout des migrations qui viennent de régions diverses de la Roumanie où linguistiquement il y a des zones préétablies ? Comment je vais gérer le parler local ? Comment je vais essayer de faire une carte dialectale des parlers roumains de Serbie ?

Débat

C. Verrier : Merci, des réactions ?

La salle : La question, la toute première, est une question de curiosité, par rapport à ce travail, donc deux récits de vie, faits par vous-même qui êtes la fille, dans quelle langue, vous qui êtes linguiste, les avez-vous menés ?

M. Petrovic-Rignault : En Valaque, enfin en Roumain de Serbie.

1. Paul GARDE, 2005, *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*, Paris, Fayard.

La salle : Où l'avez-vous appris ?

M. Petrovic-Rignault : Là, c'est une histoire familiale, une histoire personnelle, par contre. Je suis née en Serbie. J'ai vécu là-bas jusqu'à neuf ans, et ensuite, j'ai rejoint mon père qui habitait à Dijon et qui était ouvrier, monteur de silos à Dijon. Il y a eu un regroupement familial. C'est alors seulement que j'ai appris le français qui était ma troisième langue puisqu'en Serbie, je parlais le valaque et la serbe dans la famille.

La salle : Vous voyez bien le lien que l'on peut faire entre ma question et ce que l'on va appeler votre intérêt de connaissances, vous dites plusieurs fois être linguiste…

M. Petrovic-Rignault : Oui…

La salle : Et travailler sur la langue et ce que vous nous restituez maintenant est en français…

M. Petrovic-Rignault : Oui, parce que je n'ai pas voulu arriver avec mon matériel de linguiste qui faisait que vous auriez eu le texte en roumain avec des gloses expliquant les points grammaticaux, à chaque fois une traduction littérale, et ensuite une traduction littéraire en français.

La salle : C'est au niveau méthodologique. Mais au niveau de ce que cela implique ? De la dimension que cela peut avoir quand vous parlez des Balkans, quand A. Delarge, conservateur de l'écomusée de Fresnes, nous parle des territoires. Que se passe-t-il ? Que dit-on là quand on défend l'identité mais quand en même temps on ne dit pas le terme « identitaire » ?

M. Petrovic-Rignault : Oui, c'est le sujet de toute la journée. J'essaie, moi, de faire mes terrains en valaque parce qu'il y a un vrai problème surtout en Serbie. Les Roumains de Serbie tels que je les ai décrits ici n'ont pas beaucoup été étudiés pour des raisons politi-

ques. Celles que j'ai données mais aussi d'avoir eu au XXe siècle, deux blocs, la Yougoslavie, d'un côté avec Tito, qui était dans le bloc des non-alignés, et les Roumains qui étaient avec le bloc de l'est de l'autre côté. Résultat, il y a un vrai vide dans les études linguistiques du XXe siècle[1]. Un deuxième problème aussi est de nature davantage socioculturel : les Valaques sont surtout des ruraux qui ont moins fait d'études… Quand j'étais petite je gardais les moutons, je suis partie de là. Ce que je veux dire c'est que rien ne me prédisposait à poursuivre de hautes études, encore moins de les faire à Paris. Donc, il y a un vrai manque de linguistes en Serbie. Il n'y a pas beaucoup de linguistes valaques en Serbie. Par contre, il y a une équipe de l'Académie de Serbie qui travaille sur les Valaques. Cette équipe est surtout composée de deux Serbes et d'une Roumaine[2]. Mais les Serbes ont dû apprendre le roumain standard pour aller faire des enquêtes sur le terrain et en même temps, la collègue Roumaine parle le vrai roumain standard. Le problème, c'est quand on est roumanophone de roumain standard et qu'on arrive chez des gens qui n'entendent pas cette variante-là, cela crée un décalage. Je ne l'ai peut-être pas suffisamment expliqué tout à l'heure. Les Valaques veulent se distinguer la plupart du temps des Roumains parce que pour eux les Roumains parlent une langue standard y compris avec des termes importés du français et de l'anglais. Ils veulent se distinguer d'eux aussi par rapport à l'histoire récente, celle du vingtième siècle,

1. En dehors de Radu Flora.
2. Il s'agit de Biljana Sikimić, Annemarie Sorescu et de Svetlana Ćirković travaillant au sein de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, Institut de Balkanologie (Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut).

dans laquelle ils ne se reconnaissent pas[1]. Le parler local des Valaques a évolué au contact du Serbe et dès qu'ils leur manque un terme ils vont utiliser un terme serbe. Les trois-quarts du temps, ils ne veulent pas s'identifier comme des Roumains. Par contre il existe des séparatistes qui veulent aujourd'hui une indépendance. Souvent, les entretiens se passent dans de bonnes conditions avec moi parce que je suis issue du même groupe et identifiée comme telle. Il n'y a donc pas a priori de suspicion à mon égard. Par exemple, je ne vouvoie pas en général mes informateurs parce qu'en valaque, non, on ne le fait pas. Il y a ce genre de choses… Quand on va chez les gens, si on me propose quelque chose, j'en prends parce qu'on doit partager. Si on ne partage pas le pain, on est mal vu. Il y a une différence culturelle entre les Serbes et les Roumains de Serbie. Oui, c'est important de parler en valaque.

C. Verrier : On prendra juste une deuxième question.

La salle : Vous parlez de la population de Roumanie sans parler des Tziganes qui représentent pourtant une part importante de la population…

M. Petrovic-Rignault : Justement les Tziganes commencent à être étudiés à l'Académie de Serbie. C'est une Serbe, Biljana Sikimic qui a commencé ces recherches. Elle (et son équipe) est la première à s'intéresser à eux et j'ai commencé à faire des terrains avec elle chez les Tziganes. En fait, c'est le mot Rom que l'on utilise parce que c'est le terme officiel. Donc, il y a des Roms qui parlent rom et des Roms qui par-

1. Je pense au bloc de l'est, comme au combat des Valaques auprès des Serbes auxquels ils se sont alliés depuis qu'ils sont sur les mêmes terres (guerres balkaniques entre autres).

lent valaque et qui sont passés par la Roumanie lors de leurs migrations. On a déjà beaucoup de mal à comprendre une carte dialectale du roumain parlé par des Valaques… Le roumain parlé par les Roms crée une superposition de parlers dialectaux roumains qui provoque une situation inextricable parce que dans le même village vous pouvez avoir 30 % de Serbes et 30 % de Roms parlant roumain et 30 % de Valaques parlant roumain. Vous imaginez aussi le syncrétisme qui s'en suit…

La salle : Cela n'est grand chose alors…

M. Petrovic-Rignault : Non, paradoxalement, non. Justement, je retrouve des spécificités à chaque fois. Puis, toute la population est bilingue aujourd'hui. Il y a une énorme variation entre les différentes générations et entre les voisins.

La salle : Quel est le nombre des Valaques ?

M. Petrovic-Rignault : C'est très discuté. On va dire 100 000 à 150 000 personnes en Serbie, en sachant qu'ils sont en voie d'assimilation. De ma génération de cousins, nous ne sommes que quelques uns à parler valaque…

C. Verrier : Je pense qu'on va en rester là. Je vous remercie pour votre intervention.

MARIJANA PETROVIC–RIGNAULT

BIBLIOGRAPHIE[1]

BAUDE Olivier (coord.), *Corpus oraux : guide des bonnes pratiques*, Paris, CNRS Editions, 2006.

COULON Marie Jo, LE GRAND Jean-Louis, *Histoires de vie collective et Education populaire*, Les entretiens de Passay, Paris, L'Harmattan, 2000.

CIRKOVIC Svetlana, « Od Kavkaza do Banjice : Meckari », [« Du Caucase à Banjica : les dompteurs d'ours »], dans *Banjasi na Balkanu : identitet etnicke zajednice*, [*Les Bayaches des Balkans : identité d'un groupe ethnique*], sous la direction de Biljana Sikimić, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut, Posebna izdanja 88, Beograd, 2005.

DIMITRIJEVIC-RUFU Dejan, « Histoires des Roumains de Serbie », in *Etudes roumaines et aroumaines – II*, Paris, Sociétés européennes, n° 10, 1993.

DIMITRIJEVIC-RUFU Dejan, « Rites de passage, identité ethnique, identité nationale. Le cas d'une communauté roumaine de Serbie » in *Terrain*, Paris, n° 22, 1994, pp. 119-134.

DRAGIC Dragomir, *Vlasi ili Rumuni iz istocne Srbije i « Vlasko pitanje » : Pitanja i odgovori. Rumânii sau Românii din Serbia de Rasarit si « Ântrebarea rumâneasca » : ântrebari si raspunsuri*, [*Les Valaques ou les Roumains de Serbie*

1. La police de caractères impose une transcription francisée des titres et auteurs originaux.

orientale et la « question valaque » : questions et réponses], Helsinske Sveske, broj 14, Bor, 2002.

DJORDJEVIC Tihomir, *Kroz nase Rumune*, [*A travers nos Roumains*], Srpski knjizevni glasnik, 16, Beograd, 1906.

RADU Flora, *Rumunski banatski govori u svetlu lingvisticke geografije*, [*Les parlers roumains du Banat à travers la géographie linguistique*], Filoloski Fakultet Beogradskog Univerziteta, Beograd, 1969.

GARDE Paul, *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*, Paris, Fayard, 2004.

HAGI-GOGU T., *Romanus si Valachus sau ce este romanus, roman, român, aroman, valah si vlah*, [*Romain et Valaque ou qu'est-ce qu'un romain, un roman, un roumain, un aroumain, un valaque et un vlaque*], Bucureşti, 1939.

MASQUELIER Bertrand, SIRAN Jean-Louis, *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, *Logiques sociales*, Paris, L'Harmattan, 2000.

RADENKOVIC Mirko, « La réécriture de l'histoire dans les manuels de Serbie après octobre 2000. Les fonctionnaires de la mémoire » sous la direction de Gabrielle Varro, *Regards croisés sur l'ex-Yougoslavie. Des chercheurs face à leurs objets de recherche et aux évènements sociaux et politiques*, Paris, L'Harmattan, 2005.

SÉRIOT Patrick, « Inventer l'autre pour être soi : l'instrumentalisation de la linguistique en ex-Yougoslavie », sous la direction de Gabrielle Varro, *Regards croisés sur l'ex-Yougoslavie. Des chercheurs face à leurs*

objets de recherche et aux évènements sociaux et politiques, Paris, L'Harmattan, 2005.

SIBLOT Paul, « De l'un à l'autre. Dialectique et dialogisme de la *nomination identitaire* », *L'autre en discours 1998*, sous la direction de Jacques Bres, Régine Delamotte-Legrand, François Madray-Lesigne, Paul Siblot, Collection Dyalang, Montpellier, P.U. Montpellier, (Praxiling), 1999, pp. 27-43.

SIKIMIC Biljana (coord.), *Skrivene manjine na Balkanu*, [*Les Minorités cachées dans les Balkans*], Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanološki Institut, Posebna izdanja 82, Beograd, 2004.

SIKIMIC Biljana (coord.), *Banjasi na Balkanu : identitet etnicke zajednice* [*Les Bayaches des Balkans : identité d'un groupe ethnique*], Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanoloski Institut, Posebna izdanja 88, Beograd, 2005.

SIKIMIC Biljana, « Etnicki stereotipi o Vlasima u Srbiji », [« Les stéréotypes ethniques sur les Valaques de Serbie »], *Kulturni i etnicki identitet u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, [*L'identité culturelle et ethnique dans le processus de globalisation et de régionalisation des Balkans*], JUNIR 9, Niš, 2002, pp. 187-203.

SIKIMIC Biljana, SORESCU Annemarie, «The Concept of Loneliness and Death among Vlachs in Northeastern Serbia», *Symposia, caiete de etnologie şi antropologie*, 2004, pp. 159-182.

SORESCU-MARINKOVIC Anemarie, « Napolitanci iz Mehovina », [« Les Napolitains de Mehivina »], dans *Banjasi na Balkanu : identitet etnicke zajednice*, [*Les Bayaches des Balkans : identité d'un groupe ethnique*], sous la direction de Biljana Sikimic, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Balkanoloski Institut, Posebna izdanja 88, Beograd, 2005.

SORESCU Anemarie, « Cântece funerare vlahe », [« Les chants funéraires valaques »], *Traditia*, Godina XII (XIV), broj 23, 24, 25 (26, 27, 28), Novi Sad, 2004, pp. 28-29.

THOMAS Paul-Louis (coord.), « Points de vue croisés sur le serbo-croate (bosniaque, croate, monténégrin, serbe) », in *Revue des études slaves*, n° 75, fascicule 1, Paris, Centre des études slaves, 2004.

VARRO Gabrielle (coord.), *Regards croisés sur l'ex-Yougoslavie. Des chercheurs face à leurs objets de recherche et aux évènements sociaux et politiques*, Paris, L'Harmattan, 2005.

ZBUCHEA Gheorghe, *Românii timoceni*, *Rumuni u Timockoj krajini*, [*Les Roumains du Timoc*], Timisoara, Editura Mirton, 2002.

La parole, le collectif et la résistance

Les cercles des histoires de vies *en commun*

Je travaille à l'université de l'Etat de Rio de Janeiro et je fais une recherche dans la zone nord à la périphérie de la ville de Rio. Aujourd'hui, je vais essayer de vous donner ma réflexion sur les histoires orales de vie et les communautés pauvres à Rio, connues comme favelas. Cette recherche est faite dans la communauté de Mangueira à partir d'une convention entre l'université de l'Etat de Rio de Janeiro (UERJ) et la Fondation Carlos Chagas d'appui à la recherche de l'Etat de Rio de Janeiro. Cette recherche s'appelle *Papo de Roda.* Les personnes âgées racontent leurs histoires aux jeunes pour qu'ils racontent les leurs. C'est une recherche sur les histoires orales de vie collectives, histoires de vie que l'on construit ensemble, qui nous aide à comprendre cette notion de communauté. Celso, un habitant de Mangueira m'a dit que « pour travailler, pour habiter dans la communauté et pour vivre en communauté, il faut l'aimer ». Je trouve cela important parce que j'essaye de réfléchir sur la communauté en tant que praxis, en tant que processus. C'est très important parce que c'est une notion politique, historique du *commun*, qui a tout un rapport avec les histoires des mouvements sociaux à Rio de Janeiro et à São Paulo, principalement. La demande de reconnaissance est un

fondement anthropologique comme le dit Jean Louis Le Grand. Il me semble que les histoires orales de vies *en commun* contribuent à réfléchir sur la notion de communauté en tant que praxis dans ses particularités généalogiques. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit d'une toute une généalogie des rapports de force, des rapports de pouvoir, de résistance quotidienne dans le tissu social. On considère le tissu social chargé de tensions, de conflits et de différence. Cela veut dire que nous sommes dans le sein de la multiplicité et de la diversité.

Pour prendre en compte le processus historique, on peut se rapporter aux années 1970-1975 où nous vivions la dictature au Brésil. A ce moment-là, il y avait, à travers les mouvements sociaux, tout un rejet à l'autoritarisme. D'ailleurs, l'histoire brésilienne est pleine d'autoritarisme et les mouvements sociaux ont commencé à se réapproprier la notion de la communauté en lui donnant une compréhension différente de celle du socialisme scientifique. Pour ce dernier, des lieux de communautarisme sont des lieux d'homogénéité... Par contre, les mouvements sociaux considèrent la communauté comme le quotidien, le lieu des conflits, de tensions et de transformation de la société. Cela veut dire que la communauté est le lieu de l'hétérogénéité. Il y a plusieurs chercheurs brésiliens, sociologues, philosophes qui disent : la communauté a été adoptée par le peuple et le quotidien est devenu le lieu virtuel de la transformation sociale.

Je vous cite deux ou trois phrases d'un leader du Parque Royal, une communauté qui a été mon terrain de recherche de mon doctorat ici à Paris 8. Il m'a dit : « Pourquoi cette dénomination de communauté ? Cette histoire de violence nous a donné tellement de force, nous sommes devenus des frères et c'est à cause

de cela que l'a commencé à adopter cette nomination de communauté ». Il a aussi dit : « ici, nous sommes unis mais pas unifiés ». Je trouve cela très intéressant parce que ces citations marquent les conflits et marquent les différences. A Rio de Janeiro, un autre leader, Nereu, d'une autre communauté très grande, médiatisée dans les journaux de Rio comme violente, il dit : « nous avons pris le nom de communauté pour faire face à la discrimination que l'on subit tout les jours, quotidiennement. Il y a une autre dénomination pour ici, c'est favela. La favela est une dénomination qui a déjà le poids de l'histoire, c'est la criminalisation de la pauvreté, c'est très difficile. Les habitants de ces endroits là n'aiment pas le terme favela, ils n'aiment pas ! ».

Je trouve que c'est très important cette réappropriation linguistique parce que les gens habitant ces endroits désignent « communauté », ils rejettent un peu cette dénomination de favela. Ils essayent d'intervenir dans la perversion capitaliste qui veut vider toute l'histoire de lutte, de résistance du peuple de l'Etat de Rio de Janeiro et São Paulo. Cela veut dire qu'ils essayent de renforcer la lutte collective de plus de cent ans. Cela est intéressant parce que cette réappropriation confirme les travaux de Houssain Agar (2001) un philosophe irakien où il définit la communauté comme une praxis. Il dit : « c'est la réalisation d'un vouloir commun… ». Communauté c'est un collectif qui se construit ensemble, c'est un réel qui a une réalité mais c'est une réalité transitoire. Il donne une compréhension très importante à cette notion de communauté. Il faut comprendre la recherche sur la communauté comme un champ de différences, un champ de tensions, un champ de *vivre ensemble*. Il n'y a

pas de propositions identitaires substantialistes. Toni Negri que j'apprécie beaucoup, dit qu'il faut inventer de nouvelles formes d'antagonisme et c'est comme cela que je comprends les histoires de vie comme un analyseur de la communauté dans le tissu social. Plus précisément, le rapport entre les histoires de vie et les communautés explicite une invention d'une autre sorte d'antagonisme. J'aime beaucoup la notion de *résidu* de Henri Lefebvre, travaillé par Les IrrAIductibles, un mouvement institutionnaliste de Paris 8. Les *résidus* sont des puissances dans ces mondes-là qui font face à ces soi-disant puissances instituées ou institutionnalisées capitalistes. Comment peut-on articuler la notion de communauté et les histoires orales de vie collectives ? Narrer à l'autre, c'est une sorte de partage, c'est le partage de l'existence. On donne un autre statut au vécu, c'est l'expérience. Je travaille aussi avec Walter Benjamin. L'expérience, c'est déjà légitimé le vécu et lorsque l'on s'ouvre à l'autre à travers le récit, il y a tout un processus qui se déroule, cela veut dire que l'on s'ouvre à la multiplicité, à la diversité, à l'inattendu. Dans ces moments là, on essaye de construire *en commun* qui est une praxis parce que qu'est ce que c'est narrer ? C'est se souvenir en présence dans un collectif, c'est l'agir, c'est une sorte de mémoire.
En revenant à la recherche *Papo de Roda* , ce nom a été donné par la communauté de Mangueira. Lorsque les personnes âgées racontent leur histoire aux jeunes pour que les jeunes racontent les leurs, c'est tout un processus qui se joue. Mangueira a toute une tradition de musique, le Samba. Peut-être voua avez déjà entendu parler des écoles de Samba de Mangueira. La musique pour cette communauté est une sorte de résistance. Ils font une analogie du cercle de Samba, *Roda*

de samba avec le *Papo de Roda*. Cela est très intéressant parce que les jeunes et les personnes âgées sont choisis par la communauté pour raconter leurs histoires de vies mais il y a aussi d'autres personnes qui veulent participer à cette expérience. C'est aussi un cercle nomade parce qu'il va dans la communauté et il arrive dans les maisons des habitants. La maison à Mangueira, c'est très important. C'est la demeure d'immigrants, c'est une ressource de résistance. A Mangueira, il y a toute une histoire de l'immigration à l'intérieur du Brésil, venant du Nord-Est, ce sont des états les plus pauvres du Brésil. La région du Sud-Est notamment Rio de Janeiro est déjà plus riche, il y a ce rêve de venir dans ces villes plus riches mais ils rencontrent beaucoup de difficultés.

L'autogestion est un concept de l'analyse institutionnelle qui m'aide à travailler sur le terrain avec des référentielles telles que la Recherche-Action, l'autogestion est un analyseur du processus pour voir ce qui résiste aux formes de travail plus collectif. Cette rencontre entre les jeunes et les personnes âgées est un *en commun* que l'on essaye de construire, nous avons vécu des moments très intéressants parce que les jeunes marquent leur différence, ils disent : nous voulons un espace propre, à nous. Ils voulaient participer au *Papo de Roda*, ils voulaient faire des échanges avec les personne âgées mais ils ont voulu un espace propre pour qu'ils racontent leur vie. Si, dans le *Papo de Roda* ils apprenaient avec les personnes âgées, ils prenaient le risque de *vivre ensemble*. Ils ont donné un nom à ce groupe là, il s'appelle *Renascer*, (Renaître en français). Je le comprends dans le sens où Mangueira est l'histoire de plusieurs renaissances. Les jeunes du groupe *Renascer* ont, tout de suite, proposé de faire une pièce de

théâtre qui s'appelle *Identidadee* (identité en français). C'est dense et il y a beaucoup de contenu. Maintenant, cette recherche est une cartographie, c'est la dimension biographique des histoires de vie, des histoires de vie collectives. Il y a une proposition de faire une recherche avec toutes les communautés anciennes qui ont un rapport avec la Samba à Rio de Janeiro. Cela veut dire que la recherche c'est un processus. Nous avons déjà fait des échanges entre les enfants, les jeunes de la communauté de Mangueira et des enfants, les jeunes issus de la France. Vous voyez, c'est toute une cartographie et cela est très important pour réfléchir sur les propositions *localistes* de communautés. parce qu'une communauté en tant que praxis n'est pas seulement le local, c'est tout un rapport entre le local et le global. Il y a bien sûr Henri Lefevre mais aussi un géographe philosophe brésilien qui disent que dans le local, le monde bouge. Cela veut dire que l'on peut faire de grandes interventions globalisantes dans le local mais conçu de la manière d'une construction d'un *en commun*. Merci beaucoup.

Débat

C. Verrier : Des réactions, des questions, des commentaires ?

La salle : Je voulais juste savoir comment cela s'articule avec la question de la conscientisation de Paulo Freire. Est-ce que vous avez des liens avec ce travail ?

L. Ozorio : Dans le premier livre de Paulo Freire *L'actualité de l'éducation* publié 2001 bien après sa mort, il dit : « il n'y a pas de texte sans contexte », cette phrase est très importante pour comprendre la ques-

tion de la conscientisation. Il a fait une thèse pour rentrer dans une Faculté dans l'Etat de Pernambuco, il n'a pas réussi mais celui qui a été choisi a soutenu une thèse sans rapport avec la contexte du Nord-Est brésilien de cette période. Paulo Freire parlait de la réalité du Brésil à ce moment là et son travail a été refusé. Malgré cela, il est devenu un grand éducateur, il était déjà un militant et il a pris plus de force pour affronter la dictature. Dans ce livre-là, il parle beaucoup de la conscientisation mais il parle de l'importance de l'acte dialogique, je pense qu'il y a une différence entre la conscientisation et l'acte dialogique, c'est subtil. C'e sont des rapports au pouvoir que l'on essaye de travailler justement dans l'acte dialogique. Dans les mouvements d'éducation populaire au Brésil, je participe aussi dans un réseau d'éducation populaire sur les questions de santé au Brésil. Nous essayons de donner beaucoup d'importance à l'émergence de pratiques sociales. Dans la conscientisation, il y a une proposition de modèle mais nous, dans les mouvements d'éducation populaire, nous essayons de construire ensemble des processus. Nous, chercheurs, éducateurs,… nous sommes sur le terrain, nous sommes une force, une différence mais nous restons ouverts au dialogue, à la confrontation de force sur le terrain. C'est comme cela que j'ai compris et que je travaille avec le référentiel de P. Freire.

La salle : Evidemment, la conscientisation de P. Freire… Je pense que si nous allons plus loin, nous trouvons toutes ces racines du dialogisme chez Paulo Freire, c'est lui-même qui a, dès le début, proposé le dialogisme comme condition au rapport à l'éducation et à la formation. Ce qui changeait complètement les modèles des rapports entre les gens et le savoir. Evi-

demment, il faut relire Paulo Freire, aujourd'hui, notamment, lorsque l'on s'intéresse à la pédagogie de l'autonomie. Mais, les années 2002, c'est déjà une autre vision, lui-même, par exemple dans le rapport homme-femme, intègre les visions des mouvements féministes en les introduisant dans sa pensée, dans sa pratique. De ce fait, on ne peut plus citer le P. Freire des années 70, lui-même a évolué, lui-même a une histoire !

L. Ozorio : Je suis tout à fait d'accord avec ce que vous dites.

C. Verrier : Une dernière question !

La salle : Est-ce que cette expérience se situe dans un espace constitué où se jouent les relations entre les jeunes et les personnes âgées ? Ou bien, est-ce que cela se joue dans un espace naturel ? Est-ce un processus naturel ?

L. Ozorio : C'est un processus, lorsque j'arrive à Mangueira, ils savent que je suis chercheuse, que je travaille à l'UERJ. Mais quand je vais dans cette communauté, je dis que je veux faire des échanges entre l'université et la communauté parce que les communautés et les universités ne dialoguent pas beaucoup au Brésil. En France, cela doit être pareil ! J'essaie d´intervenir pour faciliter cette ouverture et je travaille la recherche-action et dans le même temps, avec des propositions d'observation participante. Cela veut dire que je suis ouverte, je sais que je suis une étrangère et je ne veux rien proposer. Je suis dans cette communauté depuis plusieurs années, depuis 2003, c'est un terrain très difficile par ce qu'il y a la violence, il y a le trafic et il y a aussi la criminalisation de la pauvreté. Au début de la recherche, nous étions dans un certain moment où nous vivions cette violence, il y avait la police partout. Quelquefois, je ne pouvais pas entrer dans la communauté. Nous avions

déjà construit un groupe de travail et un jour, nous étions ensemble et nous nous demandions ce que nous allions faire et c'est à ce moment là que surgit la proposition de raconter, de construire un espace pour raconter leurs histoires de vie. C'est très important car c'est une réponse au moment de violence, c'est une résistance de ce groupe là, de cette communauté là. C'est toute une histoire de résistance à la violence, à ces nettoyages dans la ville : expulsions, assassinats,… Cela veut dire que c´est un espace-temps qui se construit à travers le processus. Au début il y a eu la demande d´un travail intergénérationnel. Celso, l´habitant de Mangueira qui explicite cette demande, dit : « Nous allons faire le Papo de Roda (cercle des histoires de vies collectives) La personne âgée raconte son histoire aux jeunes pour que ceux-ci racontent les leurs. » Le *Papo de Roda* existe mais il est nomade. Il va chez les habitants, dans les écoles proches de la communauté, à un syndicat de métallurgie à côté de la communauté... quand on ne peut le faire dans la communauté à cause des turbulences conjoncturelles. Pourtant, il est intéressant remarquer aussi qu´il n'y a pas de séparation entre les jeunes et les personnes âgées parce que les jeunes ont voulu un espace propre mais qu´ils ont continué à participer au *Papo de Roda.* Il y a eu une prise de distance sans pour autant casser le dialogue intergénérationnel. Nous pouvons dire qu´il y a tous les âges dans le *Papo de Roda.* Un jour, Celso, en invitant une femme, Amelinha, de quarante ans pour raconter sa vie avec les participants du Papo de Roda, a commenté : « Le plus important c´est la vie qui pulse à tout âge ».

C. Verrier : Merci Lucia.

LUCIA OZORIO

BIBLIOGRAPHIE

AGAH H., *Communauté*, Paris, 2001.

BHABHA H. K., *O local da cultura,* Belo Horizonte, UFMG, 2003.

BAUMAN Z., *Comunidade : A busca por segurança no mundo* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

BENJAMIN W., *Oeuvres III,* Paris, Gallimard, 2000.

BOSI E., *Memória e sociedade* (10e éd.), São Paulo, Editora Schwarcz Ltda, 2003.

CANEVACCI M., *Culturas extremas Mutações juvenis nos corpos da metrópole*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2005.

COULON M. J. et LE GRAND J.-L. (dir.), *Histoires de vie collective et éducation populaire*. Paris, L´Harmattan, 2000.

DELEUZE et GUATTARI*, Mille Plateaux,* Paris, Les Editions de Minuit, 1980.

DELORY-MOMBERGER C., Les histoires de vie. De l´invention de soi au projet de formation, Paris, Anthropos, 2000.

FOUCAULT M., *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Editora Graal, 1982.

FREIRE P., *Educação e atualidade brasileira,* São Paulo, Cortez, Instituto Paulo Freire, 2001.

FREIRE P., *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1983.

HESS R., *Centre et périphérie*, Toulouse, Privat, 1978.

HOBSBAWM E., *The ages of extremes*, London, Abacus, 1997.

LAPLANTINE F., *L'Anthropologie*, Paris, Editions Seghers, 1987.

LAPLANTINE F., *La description ethnographique,* Paris, Nathan, 1996.

LEFEBVRE H., *La critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1962, volumes 1 et 2.

LEFEBVRE H., *Métaphilosophie,* Paris, Editions Syllepse, 2000.

LOURAU L., *Implication, Transduction,* Paris, Ed. Anthropos, 1997.

NIETZCHE F., *Le Gai savoir,* Paris, Gallimard, 1950.

NOUDELMANN F., « Communautés sans généalogie » in *Revue du Collège Internationale de philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 50-64.

OZÓRIO L., *Papo de Roda : o idoso conta sua história para o jovem, para que este conte a sua*, Rapport de recherche, Rio de Janeiro, FAPERJ-UERJ, 2006.

OZÓRIO L., « Le dispositif. Les Histoires Orales de Vies, en commun. Un dispositif socianalytique ? » in *Les IrrAIductibles. Revue interculturelle et planétaire d´analyse institutionnelle*, Saint-Denis, Université Paris 8, Département des Sciences de l´Éducation, v. 12, 205-222 ; juin 2007.

OZÓRIO L., « O Biográfico E Seus Diálogos Com A Interculturalidade Como Práxis de Comunidade » in *Revue Polêmica,* n° 21, Rio de Janeiro, 2007.

OZÓRIO L., Les Politiques Participatives de Santé : une analyse institutionnelle du Parque Royal, Lille, ANRT, 2004.

OZÓRIO L., *Educação Popular e Saúde : Elogio à Comunidade,* Revista APS, Juiz de Fora, v. 7, n° 2, 96-103, Jul/Dez, 2004.

RANCIERE J., « La communauté comme dissentiment » in *Rue Descartes,* n° 42, 2003, p. 86-99.

Esquisse historique de la problématique des Histoires de vie collective à partir de l'Association internationale des histoires de vie en formation (ASIHVIF)

Dans toute thématique de recherche, il y a une histoire de cette thématique qu'il convient de sérier. Ce bref historique vise à aider les chercheurs qui prennent ou reprennent des traditions de recherche. Or toute tradition de recherche est bâtie autour de personnes, de groupes et de rencontres. L'historique ici présent a pour vocation de présenter le rôle de l'association ASIHVIF autour de repères de dates et d'activités. Il n'est pas une tentative de recension des travaux sur cette question (a contrario de la bibliographie de l'ouvrage Coulon/Le Grand 2000). Il ne correspond pas non plus à un inventaire des travaux des membres de l'association relatif à ces questions. Il se contente de pointer quelques dates de manifestations collectives ou de publications significatives pour le travail proposé. Dans celui-ci apparaissent plus nettement des protagonistes. Tous ne sont pas toujours cités. Cet historique se heurte à la question épistémologique des définitions des histoires de vie collective ou communautaire. Celui-ci a pour mérite de constituer une base de discussion et donc nécessite d'être critiqué, interrogé

amendé pour pouvoir constituer ultérieurement un document de référence pour l'histoire de cette sensibilité au sein d'ASIHVIF. Ce bref historique est modeste dans la mesure où tous les chercheurs de ce champ ne sont pas partie prenante de l'association en question mais sont proches ou plus lointains. Par ailleurs d'autres personnes, d'autres groupes travaillent sur ces questions sans que le lien ne soit fait et pas toujours connu entre l'association et eux. Au départ il s'agit d'un document interne d'un groupe de travail qui tente de faire le point il s'enrichit de certaines suggestions. Les limites du présent travail sont importantes : les sources sont partielles et approximatives, ethnocentrées sur l'association, et égocentrées accordant une place importante au témoin et à l'acteur que je suis. C'est donc un travail intermédiaire limité à son propos, une base de travail destiné à tout chercheur qui veut s'emparer de ces questions, l'amender, le critiquer, le poursuivre. La dimension chronologique a été choisie en commençant deux ans avant la création de l'association elle-même.

Avril 1989, les histoires de vie de collectivité

Il s'agit d'une rencontre à Tours initiée par Gaston Pineau autour de la venue de son ami québécois, André Vidricaire. La visée est celle d'un élargissement du domaine d'application des histoires de vie. Le texte initial déclare « des pratiques d'histoires de vie de collectivités par les membres des collectivités elles-mêmes. D'histoires de témoins et non d'historiens, d'acteurs sociaux et non d'observateurs. Autant de problèmes pour tenter de produire une culture d'entreprise, une culture de groupe, de quartier ou de

pays. Comment ces multiples voix peuvent-elles s'exprimer et s'articuler ? Une écriture collective d'un collectif est-elle possible ? Qu'est la mémoire collective ? Quels sont les rapports avec la mémoire individuelle ? Comment ces pratiques ont-elles traité ces problèmes ? Quels moyens ont-elles inventé ? A quels courants peuvent-elles d'alimenter… Objectifs : connaître différents courants développés en France et en Amérique ; confronter les approches des participants ; approfondir la problématique. »

André Vidricaire a travaillé sur une opération de production de mémoire ouvrière avec l'Ecomusée du Fier Monde à Montréal sur une exposition consacrée à la vie d'une ancienne manufacture de tabac à Montréal qui a donné lieu à un manuel de fiches méthodologiques *Exposer son histoire*. Il s'était inspiré en cela de la vaste opération menée en Suède par Sven Linqvist, animateur culturel et écrivain, qui a pour slogan *Creuse là où tu es*. Dans l'ouvrage qu'il a coordonné *Objets pour la philosophie*, ce texte « Creuse là où tu es » de sept pages est repris. Il correspond à une conférence donnée en 1983 à Montréal. Dans cet ouvrage, A. Vidricaire a consacré une contribution au métier de typographe, métier de son père. Notons que la formation qui a donné lieu à l'ouvrage de G. Pineau et Marie-Michèle *Produire sa vie. Autobiographie et autoformation* (1983) est issue d'une pratique de cours dans le cursus d'andragogie de l'UQAM dans lequel A. Vidricaire invite G. Pineau à le remplacer. Ce cours « Fondements de l'autoformation » est destiné à des adultes en reprise d'études. Jean-Louis Le Grand est invité à co-animer cette rencontre sur l'histoire de vie. Il a rédigé une longue thèse d'État : *Étude d'une expérience communautaire à orientation thérapeutique, Histoire de vie de groupe.*

vie de groupe. Perspectives sociologiques en 1987. Un bref article « Histoire de vie de groupe : vers une lucidité méthodologique » paraît dans la revue *Sociétés* n° 18 en mai 1988. Vient à cette rencontre une vingtaine de personnes dont le réseau des conseillers techniques et pédagogiques du Ministère de la Jeunesse et des Sports : Marie-Jo Coulon, Claude Burneau, Jacques André,... Un premier projet de livre naît de là (A. Vidricaire et J.-L. Le Grand).

1990, Histoires de vie et formation

Le film *Histoires de vie et formation* d'une durée de huit heures sous la forme d'un livret (U. Media productions Nantes 1993) et diffusé sur Canal U est initié par J.-L. Le Grand et G. Pineau. La section n° 4 du film est consacrée à une histoire de vie de collective : le Camp Blanchard près de Nantes à partir de l'ouvrage de Jean-Pierre Le Crom et les habitants de la cité Blanchard – *Mémoires du camp. Souvenirs d'une cité ouvrière du XXe siècle.* (St Herblain, Loire Atlantique 1984) et à partir d'entretiens avec Pierre Masson et un habitant du quartier. Dans cette même émission, une section est consacrée au travail de Dominique Bachelart. Il s'agit du développement d'activités complémentaires pour des femmes en milieu rural : petite production spécialisée, jardinage, élevage et travaux annexes. L'histoire de vie en groupe est utilisée comme base d'un travail communautaire de micro-développement. Même type d'expérience à la Mission locale de Chinon sur une expérience de lutte contre l'illettrisme.

1991

Création de l'association ASIHVIF.

1993, de nouvelles production de Gaston Pineau

A partir d'un colloque tenu à Tours, G. Pineau va susciter l'écriture et la publication de « Épreuve collective et mémoires. L'expérience de la captivité. Actes du colloque de Tours. Histoire de vie des prisonniers de guerre 1939-1945 » édité par l'association Peuple et Culture (Paris). Puis, pour son village natal, il travaille en 1994 avec sa femme Françoise Deroy-Pineau à l'élaboration d'un ouvrage : *Un homme et son village en Pays Nantais 1794-1994*.

1994, l'internalisation des histoires de vie collectives

Du côté québécois, la première rencontre du réseau québécois y consacre une partie aux « pratiques de recherche-intervention en milieu communautaire ». Dans la publication de 1996 coordonnée par D. Desmarais et Jean-Marc Pilon – *Pratiques des histoires de vie. Au carrefour de la recherche et de l'intervention* –, nous pouvons trouver notamment A. Vidricaire « Histoire de vie comme moyen d'intervention » et Hugues Dionne « Récit collectif d'une pratique de résistance : recherche-intervention dans un village québécois ». Cette préoccupation d'intervention en milieu communautaire va trouver un écho important tant au Québec (par ex. D. Desmarais) qu'en Europe avec D. Bachelart ou P. Brun.

Au Congrès mondial de sociologie de l'A.I.S. à Bielefeld (Allemagne) dans le groupe ad hoc « Episté-

mologie et éthique de la sociologie », J.-L. Le Grand effectue une communication « Les histoires de vie : entre sociologie et action émancipatoire » qui montre la thèse suivant laquelle les principaux pionniers du champ des histoires de vie en sociologie étaient directement animés par un projet d'émancipation et d'éducation populaire. Rendant ainsi caduque l'idée « de la reprise en éducation d'une technique sociologique dans les années 80 ». Cette communication paraîtra dans *Pratiques de formation/analyses,* n° 31, « Les filiations théoriques des histoires de vie en formation », Paris 8, 1996. Cet article fait suite à d'autres sur « le savoir insu des auteurs/acteurs », la « critique des modèles maïeutiques », « les représentations de l'exclusion »,...

1994-1995, les entretiens de Passay

Marie-Jo Coulon met en place et anime un groupe de recherche pour réfléchir sur la démarche d'histoire de vie collective. Les rencontres ont lieu près de Nantes dans le village de pêcheurs lacustre de Passay à une trentaine de kilomètres au Sud de Nantes. C'est dans ce village même que trois conseillers techniques et pédagogiques (M.-J. Coulon, Claude Naud et Jacques André) travaillent à une production de mémoire collective pour l'instant sous forme de journal régulier. Le projet de M.-J. Coulon déclare : « ce regroupement a pour objectifs de confronter les problématiques et les pratiques en matière d'histoires de vie de collectivités, de les enrichir grâce aux regards extérieurs... Il s'agit bien d'un temps de mise en commun et de réflexion à partir des actions menées et non d'une session de sensibilisation sur le thème des histoires de vie ».

Plusieurs rencontres ont lieu : elles réunissent dans une ambiance conviviale des acteurs/chercheurs qui exposent leurs démarches. Se réunissent ainsi pour ceux relevant du Ministère de la Jeunesse et des Sports : C. Naud, J. André, Claude Burneau, Pierre Simiand, Christian Chenault et des chercheurs comme Françoise et Gaston Pineau J.-L. Le Grand, Patrick Brun (qui prépare une thèse sur ATD Quart-monde). Une exploration importante du domaine a lieu qui allie présentation d'expériences, questions méthodologiques, réflexions épistémologiques notamment sur la définition du champ envisagé.

1996

En février, P. Brun et D. Bachelart organisent à Nantes une rencontre « Histoires de vie et formation en milieu défavorisé ». En juillet, la conférence au 2e Congrès d'actualité de la recherche en éducation et formation de Jean-Louis Le Grand, « Des histoires de vie collective. Considérations théoriques et éthiques » est repris dans un ouvrage de 2000.

1997

Le doctorat de Patrick Brun *Histoire de vie et communauté émancipatrice. Utilisation des monographies à ATD Quart-Monde* est soutenu en juin à l'Université de Tours sous la direction de Gaston Pineau. A la rencontre de Genève de l'ASIHVIF sur les temporalités longues en formation se trouve une communication de G. Pineau « Les remémorations comme production d'historicités par passage de témoins entre générations. Histoire du groupe de travail André Ripoche ».

1998

Parution de deux ouvrages d'Hugues Dionne, l'un récit d'une expérience d'histoires de vie d'une communauté villageoise et l'autre de méthodologie liée au développement.

Raymond Baudry, H. Dionne et le Collectif de recherche de St Clément PQ, *En quête d'une communauté locale. Une mobilisation territoriale villageoise. Le conflit postal de Saint-Clément. Récit*, Editions Trois Pistoles, GRIDEQ, 1998.

H. Dionne avec la collaboration de l'Institut de développement Nord-Sud, *Le développement par la recherche action*, Paris, L'Harmattan, 1998.

H. Dionne, sociologue à l'université de Rimouski, est également l'un des animateurs du Réseau Québécois pour la Pratique des Histoires de vie (RQHV) avec D. Desmarais. Il est, par ailleurs, membre du Collège coopératif fondé par Henri Desroche et il a travaillé sur les questions de développement notamment en Afrique et au Québec rural. A l'Université de Rimouski, il est avec Serge Lapointe l'un des inspirateurs des histoires de vie qui réunit une équipe avec Jean-Marc Pilon et sa sœur Denise Pilon, Jeanne-Marie Rugira qui constitue dans le langage québécois une « gang » au sein du RQHV.

Paraît l'ouvrage de Louise Bourdages, Serge Lapointe, Jacques Rhéaume (coord.), *Le « Je » et le « Nous » en Histoire de vie*, Actes du symposium de Pohénégamook 1996, Paris, L'Harmattan, 1998.

Paraît l'ouvrage de G. Pineau M.-F. Freynet et M. Blanc (coord.), *Les transactions aux frontières du social,* Lyon, qui est une chronique sociale avec une contribution de D. Bachelart sur le paradoxe d'un métier qui

ne s'apprend pas dans la perspective d'une formation-développement lorsqu'elle se penche sur le métier des bergers.

Au colloque de Rennes en 1998, peu de communications portent sur les histoires de vie collective. Toutefois la question de la transmission orale par la veillée est portée et apportée par Christian Leray organisateur du colloque rejoint cette perspective. Exception ici du travail sur la production de conte par travail collectif participatif animé par Christine Burnet à Rennes.

1999

P. Brun crée avec A. Vidricaire au sein d'ASIHVIF, le groupe HIVICOL (Histoires de vie de collectivité). En tant qu'animateurs, ils développent une intense activité d'animation sur ce thème. En mars, une rencontre « Histoires de vie en formation et collectivités » a lieu au sud de Nantes à La Plinguetière dans St Aignan de Grandlieu et réunit une trentaine de participants dont René Barbier invité après la parution de ses ouvrages *La recherche-action* (1997) et *L'approche Transversale. L' écoute sensible en sciences humaines* (1996) publiés chez Anthropos. Sont, en outre, présents Gaston Pineau et des habitants de son village natal, Pascal Galvani, Dominique Bachelart, Odile Descamps, Martine Lani-Bayle, Claire Héber-Suffrin, Marie-Jo Coulon, Claude Burneau, Alain Tartier, Christian Chenault, Muriel Molinié, Christian Leray, Gérard Mlékuz, Jacqueline Monbaron...

En avril a lieu le Colloque « Quart Monde » à l'Université de La Sorbonne. (P. Brun, G. Pineau, P. Galvani, R. Barbier). Publication d'un ouvrage : *Le croisement des savoirs. Quand le Quart-monde et l'Université*

pensent ensemble, Editions de l'Atelier/Ed Quart-monde, 560 p. Patrick Brun et André Vidricaire trouvent quatre familles d'histoires de vie de/en collectivité : existentielle, socio-politique, socio professionnelle et construction de savoirs collectifs et socio-culturelle.

André Vidricaire est professeur invité à l'Université de Paris 8 pendant trois mois sur invitation de Jean Louis Le Grand. Il anime un atelier et développe différents contacts qui serviront avec des personnes intéressées par ces questions ou qui veulent mettre en œuvre des histoires de vie collective (citons Patricia Eppe et Michel Le Thomas à Stains dans le 93, Aline Cordier-Salomon à St Maximin (Oise), Agnès Le Grix de la Salle intéressée par la dimension éducative avec des personnes âgées. Ayant participé à l'atelier d'André Vidricaire ou l'ayant rencontré, plusieurs personnes viennent régulièrement ou occasionnellement à telle ou telle rencontre d'Hivicol : Odile Descamps, Patricia Vignaud, Jocelyne Vovard, Danièle Sivy-Mairand...

En septembre se déroule un colloque très important est organisé à l'Université du Québec à Montréal UQAM autour d'André Vidricaire, de Patrick Brun et de Claire Héber-Suffrin ayant pour titre *Réseaux et histoires de vie de collectivité*. Il réunit une soixantaine de personnes :

– une douzaine de membres du Mouvement des Réseaux Réciproques d'Echanges de Savoirs (MRERS). Claire Hébert-Suffrin est auteur de plusieurs livres sur cette question, fondatrice et animatrice de ce réseau d'éducation populaire. Yvette Moulin membre du MRERS va s'attacher à articuler atelier d'écritures et mémoires professionnelles et de quartier ;

– De nombreux acteurs travaillant dans ce champ, par exemple, Jacqueline Monbaron travaillant à une thèse sur l'articulation entre histoire de vie individuelle et histoire institutionnelle collective notamment à travers les parcours institutionnels des formateurs ;

– Une vingtaine d'européens ont fait le voyage pour ce colloque qui précède le symposium du Réseau québécois pour les histoires de vie du Lac Delage près de la ville de Québec. Parmi les acteurs d'ASIHVIF ou liés au Réseau québécois sont présents et font des communications : Gaston Pineau, Hugues Dionne, Odile Descamps, Jean-Louis Le Grand et Pierre Dominicé ;

– D'autres personnes d'Europe également : Pascal Galvani, Anne Moneyron, Michel Le Thomas, Praticia Eppe, Patricia Vignaud, Elisabeth Heutte et Chantal Baudouin ;

– De nombreuses expériences québécoises de travail communautaire sont présentées : ex. La boite à Lettres association d'alphabétisation, Chic Resto pop.

– Le Musée du Fier Monde de Montréal montre sa politique de muséographie de la mémoire ouvrière du quartier et donne lieu à une visite commentée.

En octobre, Dominique Bachelart soutient sa thèse à l'Université de Tours sous la direction de G. Pineau : « Transactions socio-écologiques et formation-développement. Recherche-formation avec des bergers transhumants pluri-actifs dans les Pyrénées-Atlantiques ». Celle-ci a travaillé dans un groupe de recherche « Genre et compétence » avec Edmée Ollagnier de l'Université de Genève et Maria Loreto Couceiro de l'Université de Lisbonne portant sur la dimension sexuée des expériences. Elle est également membre du GREF (Groupe de recherche sur l'écoformation). Elle

a publié une série d'articles et de rapports sur des problématiques liées aux objets de sa thèse : transformations des territoires, création d'activités, formation et transactions sociales, formation-actions et recherche-actions.

En décembre, un document de formalisation de la démarche « Histoires de vie collectives et formation-recherche-action » est proposé par Patrick Brun et André Vidricaire. Ce document est une proposition qui s'adresse à tout groupe social désireux d'écrire son histoire de vie collective. Il met en avant une méthodologie, un horizon d'attente, des conditions préalables. Il envisage l'usage en développement local, propose des éléments pour un cahier des charges et des éléments de modalisations suivant les savoirs (expérientiels, pratiques, objectivés) ainsi que les rôles des protagonistes. La référence à la théorie de Ricœur de la mimesis est présente.

2000

En février, l'ouvrage *Histoires de vie collective et éducation populaire. Les Entretiens de Passay* est publié par Marie-Jo Coulon et Jean-Louis Le Grand (coord.) chez L'Harmattan. Outre ceux étant présents à Passay (Pierre Simiand, Alain Tartier, Christian Chenault, Jacques André, Claude Naud, Gaston et Françoise Pineau, Claude Burneau), il contient des contributions d'André Vidricaire, J.F Chosson (Peuple et Culture), de Patricia Eppe (sur la vidéo participative) et Christine Burnet (sur l'atelier théâtre pour mémoire de quartier à Rennes). C'est le premier ouvrage qui tente de poser des bases d'un champ émergeant. A noter en outre une bibliographie conséquente, une tentative de

travail de définition et d'élaboration de glossaire qui mérite d'être critiqué et discuté.

En mars, publication du n° 142 de la revue *Education Permanente. Les Histoires de vie*. On y trouve un article de Patrick Brun et Dominique Bachelart intitulé « Histoires de vie et démarches collectives de construction d'histoire ». Cet article est, dans toute la production écrite, tout à fait central quant à la discussion épistémologique relative aux histoires de vie et aux dimensions collectives au sein d'ASIHVIF. Il constitue un point de référence. Un autre article relève de cette démarche sans que des liens soient établis, il s'intitule « Histoire de vie collective ouvrière, journal à trois voix » d'Elsa Pépin et de Philippe Garel.

En mai, lors du colloque de l'ASIHVIF dont le sujet est « Penser le sensible en Formation. Esthétique et interprétation » à Crêt Bérard en Suisse, un atelier animé par Patrick Brun est consacré à Hivicol : « Histoire de et en collectivité ». Jacqueline Monbaron organisatrice du colloque est également membre de ce groupe. Parmi les ateliers proposés celui-ci réunit le plus de participants. Outre certains des principaux acteurs, d'autres membres font part de leur expérience. Signalons comme membre d'ASIHVIF Gérard Mlékuz qui dans le Nord de la France a mené des ateliers de production de mémoire collective (Sallaumines les Mines). Celui-ci est également militant de Peuple et culture. Sont présents également D. Bachelart, C. Leray, P.Y. Maillard, J. Rhéaume, J.Y. Robin, M. Molinié, P.M. Mesnier, J.M. Baudouin, Françoise Duriez, Danielle Warinsky et Marion Guevaron.

En juin : Rencontre à « Peuple et Culture » au moment du Conseil d'administration autour du livre

Histoire de vie collective et éducation populaire. Présentation collective riche et salle pleine.

En juillet, est publié le volume 6, n° 14 de *La Revue internationale de psychosociologie* titré *Récits de vie et histoire sociale* coordonné par André Lévy et Vincent de Gaulejac. Si la réflexion épistémologique de passage entre la sphère individuelle et sociale est très présente, aucun article ne relate d'histoire de vie collective. Seul l'article de Jacques Rhéaume « Histoire de vie en groupe » apporte des éléments significatifs pour une épistémologie de l'action sociale qui passe par l'histoire de vie. Dans le même temps, Jacques André, Marie-Jo Coulon et Claude Naud publie *A Grand-lieu, un village de pêcheurs. Passay se raconte* (316 p.) chez Siloë à Nantes. Cet ouvrage reprend les bulletins périodiques d'histoires de vie recueillis et animés par l'équipe. La perspective est très directement celle que ce soient les villageois eux-mêmes qui racontent leur histoire. Notons que la préfacière, Anne Guillou, est professeure de sociologie à Brest, auteure de nombreuses histoires de vie.

En octobre, est organisée une rencontre « Hivicol » animée par Patrick Brun et André Vidricaire. S'ajoute à ce groupe Jean-Yves Robin (U.C.O) qui développe une recherche-action collective sur la mémoire des ardoisières d'Angers, y participe également à cette recherche-action D. Bachelart. La question centrale est le lien et les relations entre les hommes, l'entreprise et le territoire. Christophe Niewiadomski de Tours entame un travail de mémoire collective d'un service hospitalier avec un médecin Philippe Bagros.

En décembre, Christophe Niewiadomski publie en 2000 un long article « Une démarche d'histoire de vie de collectivité dans un service hospitalier » (p. 96-139) dans *Perspective soignante*, n° 9. Diverses personnes

s'intéressent à ces questions : Catherine Bachellier de « Peuple et culture », Aline Cordier-Salomon, Odile Descamps, Agnès Le Grix de la Salle, Patricia Vignaud, Anne François, Danièle Sivy-Mairand, Jocelyne Vovard, Jacqueline Monbaron, etc.

Le groupe reçoit aussi l'intervention du Professeur Makoto Suemoto de l'Université de Kobé au Japon qui relate diverses expériences d'histoires de vie collective notamment dans l'île d'Okinawa que l'on appelle les Aza-Shis, publications collectives décidées par une communauté villageoise dans un contexte de résistance à l'occupation américaine suite à la guerre. Makoto Suemoto est spécialisé dans l'éducation permanente. Celui-ci nous parle du Jibun-Shi (l'histoire de soi) méthode éducative pratiquée par des instituteurs avant la seconde guerre mondiale dans une perspective de lutte contre le régime impérial. Discussion sur l'ouvrage récent d'Axel Honneth *La lutte pour la reconnaissance* (Paris, Cerf, 2000). Un document de travail de huit pages de Patrick Brun tente sous forme de tableau d'avancer une topologie du champ.

2001

Publication de Patrick Brun *Emancipation et connaissance. Les histoires de vie en collectivité* (Paris, L'Harmattan). L'ouvrage est tiré de la thèse de Sciences de l'éducation de 1997. La référence à Habermas est ici centrale. L'idée d'émancipation est relative principalement au mouvement « ATD Quart Monde ». La question de référence est celle de l'émancipation des très pauvres. Le travail biographique au sein du Mouvement est ici prédominant. Dans le même temps, André Vidricaire entame une recherche-formation sur « Habi-

« Habitat social et construction d'identité » relative à une coopérative d'habitation : « Les trois Galeries » à Montréal. L'enjeu est l'histoire de cette coopérative mise sur pied pour éviter l'exode des familles moins fortunées vers d'autres quartiers. Un ouvrage est publié l'année suivante par la coopérative sous le titre *Le propriétaire c'est nous*.

En novembre, se déroule une nouvelle réunion du groupe « Hivicol ». Peu répondent. Makoto Suemoto vient spécialement du Japon. La réunion se tient et elle est préparée par Jean-Louis Le Grand en discussion avec Odile Descamps et Dominique Bachelart. Participent à cette réunion Danielle Desmarais, Christophe Niewiadomski, Hélène Bézille. Des travaux de Makoto Suemoto sont publiés dans une contribution « De l'autoformation et de l'éducation populaire au Japon » dans l'ouvrage de Philippe Carré et A. Moisan (dir) *L'autoformation un fait social ?* (L'Harmattan, 2002), à partir du colloque du groupe de recherche sur l'autoformation, dans *Pratiques de formation*, n° 49, « Les pratiques contemporaines de l'éducation populaire » avec l'aide de Christian Verrier. Un colloque franco-japonais est organisé entre l'Université de Nantes en particulier Martine Lani-Bayle et l'Université de Kobe où enseigne Makoto Suemoto. Des actes de ce colloque sont publiés par la suite dans un document franco-japonais. A partir de ce moment l'on peut dire que le groupe « Hivicol » de l'ASIHVIF n'a plus d'existence formelle en tant que groupe se réunissant en tant que tel. Pourtant des évènements ne manquent pas par la suite de se produire qui ont plus ou moins de rapports avec les Histoires de vie collective.

2002

Dominique Bachelart fait paraître sa thèse sous le titre *Berger transhumant en formation : pour une tradition en devenir*. Elle y travaille par une approche anthropologique de recherche-action de plus de dix ans sur le développement et la formation de jeunes bergers dans une vallée pyrénéenne. Puis, un livre autobiographique de Jean-Pierre Levaray raconte la mémoire ouvrière : *Putain d'Usine* (Paris, Ed L'insomniaque). L'année suivante en 2003, il fait paraître *Classe fantôme. Chronique ouvrière* (Paris, Le Reflet, Coll. « Raisons de vivre »). Ouvrier, il raconte la vie dans une usine chimique classée « Seveso ». Il s'agit ici d'une parole qui se donne à lire de l'intérieur en ce qui concerne un monde en train de se métamorphoser. Il fait partie de ces ouvrages qui portent sur des conflits ouvriers où le choix est fait de donner au maximum la parole à ceux et celles qui sont souvent sans voix. Dans un genre très connu, l'ouvrage de François Bon, *Daewoo*, (Paris, Ed. Fayard, 2004) ou encore celui de Frédéric H. Fajardie, *Metaleurop Paroles ouvrières*, (Paris, Mille et une nuits, 2003) ou plus confidentiel en 2005 –Christian Verrier *Poser le sac. Journal de Grève 1995* (Presses Universitaires de Sainte-Gemme). La grève en question est celle vécue par un cheminot à la Gare du Nord en 1995. L'auteur est devenu maître de conférence en Sciences de l'éducation après une thèse remarquée *L'autodidaxie, l'infini des possibles*. Dans le même type l'ouvrage – *Infirmières, le savoir de la nuit*, (P.U.F., 2001) – Anne Perraut-Soliveres raconte le quotidien d'un service hospitalier la nuit. Fruit d'une thèse de Paris8 (direction Ruth C. Kohn) celle-ci a été lauréate du Prix « Le

Monde de la Thèse ». C'est aussi une enquête sur le métier d'infirmière et une explicitation très poussée de la position de praticienne-chercheuse. Dans nombre de ces ouvrages l'on peut voir aussi les implications et les risques d'une parole de l'intérieur.

Au Service de Communication interne de la Ville de Saint-Brieuc, Madeleine Ropars a été maître d'œuvre d'ouvrages « Tranches de vie ». Elle prend contact avec l'ASIHVIF pour rencontrer d'autres personnes ayant ce type d'expériences. En publiant dès 1999 des recueils de récits de vie des employés municipaux partie à la retraite l'année précédente, elle rend hommage à ces travailleurs. Un travail soigné sur la dimension photographique caractérise l'ouvrage. Les textes sont épurés et simples.

2003

L'ouvrage *Penser la dimension humaine à l'hôpital* paraît chez Seli Arslan. Il est coproduit par l'un des membres du bureau de l'ASIHVIF Christophe Niewiadomski et un professeur de médecine à l'Université de Tours Philippe Bagros. Il résulte d'une démarche d'histoire de vie de collectivité dans un service hospitalier (néphrologie et immunologie) clinique. Il réunit une quarantaine de personnes ayant travaillé à faire de ce service ce qu'il est devenu sur le mode d'une recherche-action et en tentant de saisir la réalité hospitalière en termes humanistes et pas seulement gestionnaires. Outre la dimension éthique la dimension méthodologique est clairement ici explicitée.

2004

Un dossier de la revue *Pour* du GREP n° 181 paraît intitulé « Mémoires partagées, mémoires vivantes ». Il est coordonné par Dominique Bachelart, Chantal de Linares et Alexandre Delarge. Il est articulé autour de vingt textes allant de la perspective des écomusées en milieu rural à la question des politiques mémorielles et des enjeux démocratiques. La perspective d'éducation populaire est quasi ici toujours présente. A noter la question de l'anthropologie de la mémoire partagée de Joël Candau, des articles de Gérard Mlékuz, de Marie-Jo Coulon, de Nicolas Fasseur ou de Jean-Louis Le Grand. Un ouvrage coordonné par Benoît Carteron, *L'engouement associatif pour l'Histoire locale. Le Cas du Maine-et-Loire* (Paris, L'Harmattan) analyse les enjeux grandissant de l'Histoire effectuée par des amateurs et passionnés par l'histoire d'un quartier, d'une commune dans une logique associative. L'articulation aux enjeux du présent est très forte. Il s'agit là d'un travail d'équipe du GREA (Groupe de recherches ethnologiques de l'Anjou) lié à un laboratoire de recherche de l'UCO-Angers.

2005

Marie-Jo Coulon continue son travail d'explicitation de mémoire collective avec *Une petite république en Vendée. Mémoire de l'Aumondière du Boupère* (La Crèche, Geste éditions), d'après Renée Poupin et Sylvette Sarrazin, avec six autres témoignages et le recueil de Marie-Jo Coulon, de Claude Burneau et d'Etienne Gallien, conseillers en éducation populaire. Il s'agit ici d'un village, sorte d'enclave protestante en terre catholique de Vendée ou comme il est surnommé « La petite République ».

2006

Yvette Moulin, suite à un travail précédent avec des assistantes sociales, fait ici aboutir un ouvrage réalisé à partir d'ateliers d'écritures. C'est l'histoire d'un quartier nord de Bourges en pleine transformation (*La Chanc'elles. Paroles de femmes des quartiers nord de Bourges*, Réseau d'échanges réciproques de savoirs de Bourges). Ici c'est un groupe de plus de 50 personnes qui ont participé à l'écriture des textes comme auteurs. Lors de la thèse de Micheline Thomas-Desplebin – *Rapport dialectique entre éducation familiale dans une famille très nombreuse et éducation permanente. Une histoire de vie sociale* à l'Université de Paris 8 –, Marie-Jo Coulon membre du jury déclare qu'il lui semble nécessaire de prendre les histoires de famille en compte dans les histoires de vie collective et que l'on se trouve ici avec un exemple tout à fait significatif.

Un appel à prolongements

Les importantes limites de ce travail ont été pointées dès l'introduction. Très partiel, très parcellaire, il n'en pointe pas moins pour autant une esquisse du champ considéré. L'abord par la question du réseau de l'Association ASIHVIF montre à la fois la fécondité d'une telle association, son rôle de mise en synergie, son activité de réseau parfois intermittente dont le présent texte vise à montrer le rôle parfois souterrain dans la constitution d'un champ de recherche.

Des prolongements importants sont à pointer ici et constituent des aiguillons :

– dans le champ de l'association, il conviendrait d'enrichir et de critiquer la perspective ici énoncée ;

– le champ ne saurait se réduire à celui de l'association et il conviendrait de recenser d'autres réseaux identiques ou similaires à celui-ci décrit dans le présent texte ;

– il y a des enjeux du côté des définitions des histoires de vie collective – quelle vie collective ? et quelle histoire ? ;

– dans des domaines autres et divers (théâtre, contes, photographie, cinéma, romans...), il existe des voies d'investigation tout à fait significatives.

Par ailleurs il y a une vraie difficulté à répertorier des expériences de travaux de mémoires qui sont souvent locaux, confidentiels, souvent édités de manière peu institutionnalisée. Mais c'est en même temps toute l'aventure de telles recherches qui sont une des faces quasi clandestines de l'éducation populaire et qui se donnent ainsi à entrevoir dans les interstices des productions normalisées et qui ne demandent qu'à être « visibilisées », réfléchies et enrichies.

JEAN-LOUIS LE GRAND

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ Jacques, COULON Marie-Jo, NAUD Claude, *A Grand-lieu, un village de pêcheurs. Passay se raconte*, Nantes, Siloë, 2000.

BACHELART Dominique, DE LINARES Chantal, DELARGE Alexandre, « Mémoires partagées, mémoire vivante » in *Pour* du GREP, n° 181, mars 2004.

BACHELART Dominique, *Berger transhumant en formation : pour une tradition d'avenir*, Paris, L'Harmattan, 2002.

BACHELART Dominique, BRUN Patrick, « Histoires de vie et démarches collectives de construction d'histoire » in *Education Permanente*, n° 142, mars 2000.

BARBIER René, *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 1997.

BARBIER René, *La Recherche-action*, Paris, Anthropos, 1996.

BAUDRY Raymond, DIONNE H., *En quête d'une communauté locale. Une mobilisation territoriale villageoise. Le conflit postal de Saint-Clément*, Editions Trois Pistoles, GRIDEQ, 1998.

BON François, *Daewoo*, Paris, Editions Fayard, 2004.

BOURDAGES Louise, LAPOINTE Serge, RHÉAUME Jacques (dir.), *Le « Je » et le « Nous » en Histoire de vie*, Paris, L'Harmattan, 1998.

BRUN Patrick, *Emancipation et connaissance. Les histoire de vie en collectivité*, Paris, L'Harmattan, 2001.

CARTERON Benoît, *L'engouement associatif pour l'Histoire locale. Le Cas du Maine-et-Loire*, Paris, L'Harmattan, 2004.

COULON Marie-Jo, *Une petite république en Vendée. Mémoire de l'Aumondière du Boupère*, La Crèche, Geste éditions, 2005.

DIONNE H., *Le développement par la recherche action*, Paris, L'Harmattan, 1998.

FAJARDIE Frédéric, *Metaleurop. Paroles ouvrières*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

LE CROM Jean-Pierre, *Mémoires du camp. Souvenirs d'une cité ouvrière du XXe siècle*, St Herblain, 1987.

LE GRAND Jean-Louis, COULON Marie Jo, *Histoire de vie collective et éducation populaire. Les entretiens de Passay*, Paris, L'Harmattan, 2000.

LEVARAY Jean-Pierre, *Putain d'usine*, Paris, Editions L'insomniaque, 2002.

LEVARAY Jean-Pierre, *Classe fantôme. Chronique ouvrière*, Paris, Le Reflet, 2003.

LINDQVIST Sven, « Creuse là où tu es » in CHABOT Marc, VIDRICAIRE André (dir.), *Objets pour ta philosophie*, Saint-Martin, Québec, 1986, p. 73-85.

MOULIN Yvette, *La Chanc'elles. Paroles de femmes des quartiers nord de Bourges*, Edition RERS de Bourges, 2006.

NIEWIADOMSKI Christophe, BAGROS Philippe, *Penser la dimension humaine à l'hôpital*, Paris, Seli Arslan, 2003.

NIEWIADOMSKI Christophe, « Une démarche d'histoire de vie de collectivité dans un service hospitalier » in *Perspective soignante* n° 9, décembre 2000, p. 96-139.

PÉPIN Elsa, GAREL Philippe, « Histoire de vie collective ouvrière, journal à trois voix » in *Education Permanente*, n° 142, mars 2000.

PERRAUT-SOLIVERES Anne, *Infirmières, le savoir de la nuit*, Paris, P.U.F., 2001.

PINEAU Gaston, FREYNET M.-F., BLANC M. (dir.), *Les transactions aux frontières du social*, Lyon, Chronique sociale, 1998.

PINEAU Gaston, DEROY-PINEAU Françoise, *Un homme et son village en Pays Nantais 1794-1994*, Mairie du Landreau (44) et Université inter-Ages de Nantes, 1994.

PINEAU Gaston, « Les histoires de vie comme art formateur de l'existence » in *Pratiques de formation/Analyses*, n° 31, 1996, p. 65-81.

PILON Jean-Marc, *Pratiques des histoires de vie. Au carrefour de la recherche et de l'intervention*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996.

PINEAU Gaston, LE GRAND Jean-Louis, *Les histoires de vie,* Paris, P.U.F, 1993.

PINEAU Gaston, MARIE Michèle, *Produire sa vie, autoformation et autobiographie*, Montréal, Edition St Martin, 1983.

MAKOTO Suemoto, « De l'autoformation et de l'éducation populaire au Japon » in CARRÉ Philippe, MOISAN A. (dir), *L'autoformation un fait social ?*, Paris, L'Harmattan, 2002.

VERRIER Christian, *Poser le sac. Journal de Grève 1995,* , Sainte-Gemme, Presses Universitaires de Sainte-Gemme, 2005.

VIDRICAIRE André, BRUN Patrick, *Le croisement des savoirs. Quand le Quart-monde et l'Université pensent ensemble*, Paris, Editions de l'Atelier/Editions Quart-monde, 1999.

Education au politique
et éducation populaire

Ecrire après autant de témoignages aussi passionnants n'est pas facile, d'autant que je suis apprentie chercheuse puisqu'il s'agit d'un tout début de travail de doctorat engagé après dix années d'expériences au sein de différents mouvements d'éducation populaire, l'éducation populaire « labellisée », celle qui a un agrément aujourd'hui et qui est parfois bien en peine de faire un travail d'émancipation aujourd'hui. Justement, ma recherche porte sur l'éducation au politique comme pratique d'émancipation et de transformation sociale, que l'on peut voir comme un détour pour interroger le sens des discours et des pratiques d'éducation populaire dans une perspective émancipatrice. Vous comprendrez dès lors le lien avec certaines interventions d'aujourd'hui.

Pour interroger les pratiques contemporaines d'éducation populaire j'ai choisi de revenir sur son histoire plurielle. Je vais aller très vite. Vous m'excuserez pour les raccourcis. Cela sera peut-être un peu barbare et aride mais les exemples viendront peut-être dans les échanges avec vous.

Qu'apprendre des origines de l'éducation populaire?

La spécificité de l'éducation populaire serait liée étroitement au moment clé de la révolution française dès lors que l'on estime que chaque homme est responsable vis-à-vis du destin politique commun[1] (suffrage universel). C'est donc au moment où il y a apparition d'une préoccupation publique pour l'éducation des adultes notamment des milieux populaires que va se cristalliser cette naissance plurielle de l'éducation populaire. C'est avant tout, dans cette origine, une éducation du citoyen, pour lui donner les moyens de sa participation politique. C'est un premier lien entre l'éducation populaire d'hier et l'éducation au politique actuelle sur laquelle porte ma recherche. Dès ce moment-là, donc le XIX[e] siècle, se dessinent des débats intéressants pour notre question de la visée émancipatrice de l'éducation, puisque de nombreux acteurs se demandent par exemple s'il faut ou non donner le savoir au peuple alors même que l'émergence de la question sociale, les résistances ouvrières font que les classes populaires sont perçues aussi comme une menace.

Trois courants vont incarner l'éducation populaire dont vous avez probablement entendu parler. Il s'agit, du courant confessionnel, dont on trouve aujourd'hui des traces par exemple dans le Mouvement Rural de Jeunesse Chrétienne, le courant républicain laïc, avec la référence à Condorcet, l'exemple de la Ligue de l'Enseignement, toujours très active aujourd'hui, et puis le courant socialiste, c'est toute l'action du mouvement ouvrier, dont il reste aussi des héritages au-

1. Françoise LAOT et Paul OLRY, *Education et formation des adultes. Histoire et recherches,* INRP, 2004. p. 16.

jourd'hui au sein d'associations comme Travail et Culture, Peuple et Culture, Culture et Liberté… J'ai choisi de retenir ici trois définitions principales qui me semblent restituer la diversité des approches de l'éducation populaire. Une première définition très large de l'éducation populaire et assez problématique serait de dire que ce sont tous les moyens utilisés à démocratiser les savoirs en dehors de l'école. Une deuxième définition un peu plus restrictive mais non moins délicate à utiliser, consisterait à la qualifier plutôt comme projet et pratique d'éducation critique[1], et là, des chercheurs dans la salle ont creusé cette question[2], et semblent en déduire que si cette approche est beaucoup utilisée dans les discours, elle est peu incarnée dans les pratiques. Quant à la troisième définition, plus récente, il s'agirait de comprendre l'éducation populaire comme dimension culturelle de l'action collective[3], on a pu lire, les pages précedentes, un exemple avec le témoignage d'une expérience d'éducation populaire au Brésil.

---

1. Point de vue de Jacques ARDOINO, « Le rapport à l'autre » in *Réinventer l'international, réflexion sur une démarche d'éducation populaire.* CNAJEP-INJEP, 2002, p. 143.
2. Jean-Louis LE GRAND, « Culture de la critique et éducation en France. Un héritage à interroger » in *Revue Pratiques de formation (analyses). De la critique en éducation,* Université Paris 8, formation permanente, n° 43, mars 2002, p. 77-91.
3. Elle a été prolongée par Luc Carton, à qui avait été confiée l'organisation de rencontres pour l'avenir de l'éducation populaire en 1998, en « l'éducation populaire entendue comme travail de la culture dans la transformation sociale et politique ».

Que ressort-il, des tensions repérables dès la naissance de l'éducation populaire, et de son institutionnalisation progressive ?

Pour schématiser, si les diverses approches de l'éducation populaire ont en commun de valoriser l'acquisition de connaissances jugées utiles, elles peuvent se distinguer autant au niveau des orientations, que des contenus et mêmes des méthodes. Au-delà du clivage confessionnel/ laïc, deux variations importantes traversent cette construction. D'une part, une différence d'approche entre éducation mutuelle (ou communautaire) et « éducation du peuple », d'autre part une tension entre visée majoritaire d'adaptation ou de transformation sociale.

L'éducation mutuelle (plutôt horizontale, coopérative) privilégierait le « faire ensemble », les savoirs populaires tandis que l'éducation du peuple reposerait essentiellement sur une action des classes éclairées vers les milieux populaires (action de transmission, plutôt verticale). Deuxième variable, c'est la tension entre visée d'intégration, qui serait plutôt dans la logique d'adaptation au système social (reproduction) et de l'autre visée émancipatrice (transformation sociale) qui est celle que j'essaie personnellement de travailler à la fois en tant que chercheuse mais aussi en tant que praticienne depuis maintenant dix ans.

Cette histoire de l'éducation populaire depuis un siècle et demi est sinon principalement marquée par quatre étapes que je ne peux détailler là : la première serait sa spécialisation (deuxième moitié du XIXe, début XIXe siècle), la deuxième, l'institutionnalisation de rapports contractuels avec la puissance publique autour des loisirs, de l'encadrement des jeunesses et de la

culture populaire (à partir de 1936), la troisième la professionnalisation du secteur (à partir des années 1950-1960) et la quatrième étape, celle de la colonisation par la logique de l'entreprise et de la proximité (les années 1980).

Simplement, je voudrais dire que probablement, mais c'est une question que je vous offre, un des effets de cette institutionnalisation, à savoir la spécialisation de ces activités, est peut être ce dont on perçoit aujourd'hui les limites. Puisqu'aujourd'hui, l'éducation populaire doit être dans le loisir, avec les jeunes, séparés des autres générations, et séparément des enjeux du travail, des questions économiques et politiques. Certains forment l'hypothèse que cette spécialisation est un facteur clef dans la perte progressive de la portée émancipatrice de cette éducation populaire.

En quoi cela nous éclaire-t-il pour imaginer l'éducation au politique aujourd'hui ?

Premièrement, si cette hypothèse est juste, cela signifie probablement que pour « réinventer » ou revisiter l'éducation populaire, ses acteurs ont peut être besoin de prendre du recul par rapport à cette spécialisation dans laquelle elle s'est incarnée. Deuxième possibilité, c'est que si la naissance de l'éducation populaire s'est notamment construite sur la contestation de la transmission des savoirs telle qu'instituée par l'école et auparavant réservée aux élites (éducation pour tous, pédagogies actives et non directives…), je me demande si la spécificité de l'éducation au politique ne serait pas d'être en contestation cette fois de la politique telle

qu'elle est instituée[1] aujourd'hui, c'est-à-dire une approche critique de la façon dont on conçoit majoritairement l'exercice politique (sur le mode représentatif : des délégués, des élus) : le et la politique sont l'affaire de tous et cela nécessite de pouvoir peser sur l'organisation des politiques, les institutions, la façon d'assurer l'intérêt général…

Enfin, à la lecture des débats qui ont eu lieu au XIXe siècle, je pense qu'il y a eu un relatif consensus ou compromis, même avec le mouvement ouvrier, sur l'idée que le peuple était ignorant et qu'il fallait, même pour le mouvement ouvrier, lui inculquer des savoirs pour qu'il puisse faire des coopératives et lutter dans les organisations. Je me demande si l'éducation au politique ne consisterait pas justement à considérer au contraire que le peuple est sachant. Il sait des choses plus qu'on ne veut bien l'entendre. L. Carton parle d'*excès culturel*[2] : les gens en savent plus que ce que l'on leur permet d'utiliser dans la vie de tous les jours. Ce n'est pas un manque de savoirs, c'est un manque d'interprétation collective des problèmes, donc des conditions, des lieux pour le faire, des procédures pour le faire, du temps pour le faire, etc.

---

1. Paul TAYLOR, « Undemocratic citizens or uncivil democrats? Learning or unlearning citizenship and democrac », in *Educaçao: Temas et Problemas*, vol. 1, n° 2, 2006.
2. Luc CARTON, « Les défis de l'éducation populaire », in *Rencontres pour l'avenir de l'éducation populaire,* Ministère de la Jeunesse et des Sports, La Sorbonne, 5 et 6 novembre 1998, éditions Ellebore, 1999, p. 21-27.

Qu'est-ce que serait alors l'éducation au politique ?

Je vous répondrais que c'est déjà un bien collectif d'acteurs qui l'expérimentent actuellement. Cela pose plein de problèmes pour mon statut de chercheuse mais je suis autorisée à le partager avec vous. L'éducation au politique pourrait être la démarche éducative qui vise à « interroger, décoder les processus de domination tant sociale, qu'économique, que culturelle à l'œuvre, et d'expérimenter comment s'en sortir concrètement pour éviter de reproduire cette domination ». On a eu plein d'exemples durant cette journée de ces fameuses dominations, dans tous les domaines. Cela pourrait être cela, revenir à une perspective émancipatrice de l'héritage de l'éducation populaire.

Deux arguments soutiennent cette expérimentation. Le premier, c'est de reconquérir en fait la dimension symbolique qui va avec le mot politique. Pierre Bourdieu a beaucoup travaillé sur l'autonomisation de la sphère politique[1]. On élit un président ou un député pendant un certain nombre d'années et après on en choisit un autre. Cela ne serait pas le modèle de l'éducation au politique. L'éducation au politique pencherait plutôt vers des démarches de démocratie participative qui se pratiquent déjà à différents endroits. Simplement ce serait de l'élargir et de la soutenir de différentes manières. Le deuxième intérêt, c'est de sortir de la spécialisation mentionnée tout à l'heure, si on s'éduque au politique, alors on est légitime à s'interroger aussi sur le social, et sur l'économie.

---

1. Pierre BOURDIEU, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, 2002.

Le terrain d'enquête sur lequel repose ma recherche est une recherche-action menée en en Bretagne. Ce sont une vingtaine de personnes de statuts et parcours différents, des professionnels, des bénévoles, des militants, des syndicalistes, des étudiants, qui ont choisi de mener cette recherche-action en éducation au politique depuis fin 2003, donc en mélangeant des associations d'éducation populaire et de solidarité internationale.

Dans cette démarche de recherche-action, il s'agit de partir du vécu de chacun, des situations-problèmes, rencontrées concrètement dans les terrains choisis et de bâtir un diagnostic critique pour interpréter ensemble les enjeux, prendre conscience de nos représentations, et à partir de cela de bâtir des possibilités de transformation, et *in fine* produire des connaissances sur ces transformations là. La première année a consisté à déterminer de quoi nous voulons nous émanciper. Il ne s'agit pas de prédéterminer de quoi il faudrait s'émanciper puisque l'on revisite, on réinvente. Actuellement ce sont trois sous-groupes. C'est très dur, c'est lourd. Il y a un sous-groupe qui explore l'éducation politique par la voie des relations interculturelles. Leur idée est de travailler sur les zones de conflits entre les participants de culture différente et à partir de cette exploration-là bâtir un outil pour débattre de la place des relations interculturelles dans leur rapport au politique, dans les actions ici mais aussi ailleurs dans le cadre international.

Un deuxième sous-groupe explore les désaccords sur la manière de s'associer et cherche, à partir de ce qu'il a produit comme connaissance et questions, à partager les différents diagnostics, et les critiques qu'il a pu élaborer avec d'autres acteurs associatifs. Il pro-

pose d'utiliser le théâtre forum (on retrouve ici la filiation avec le théâtre de l'opprimé, Augusto Boal, Paulo Freire, etc.) pour transformer les institutions associatives aujourd'hui, pour réduire l'écart entre les valeurs affichées de citoyenneté et d'autonomie, et la pratique concrète.

Et le dernier sous-groupe, vous allez peut-être voir plus concrètement le lien avec les travaux d'aujourd'hui. Il s'agissait là de trouver dans les récits autobiographiques des membres du sous-groupe des éléments consécutifs de la culture politique de chacun et des facteurs déclencheurs d'émancipation dans les parcours des uns et des autres. A partir de cet exercice autobiographique, le sous-groupe en a déduit que c'était une approche assez précieuse notamment pour des pratiques de formation. Ce groupe est donc en train de créer une coopérative pour essayer de traduire en proposition d'accompagnement, en outil de formation et de transformation, cette approche-là.

Quel est l'intérêt d'une confrontation entre éducation au politique et travail de la mémoire dont on a parlé aujourd'hui ?

Le premier, pour moi, c'est de lier histoire personnelle et histoire collective et surtout de réintroduire la subjectivité, alors qu'à l'heure actuelle la rationalisation des rapports sociaux abîme nos perceptions des situations, notre réactivité, il s'agirait de passer de l'histoire subie à l'histoire conscientisée. C'est D. Lapeyronnie, qui lui pose particulièrement le problème à l'endroit des classes populaires en disant qu'il y a une atomisation profonde du monde populaire dans sa participation à l'espace public. Il dit qu'il y a un besoin énorme

d'offrir des espaces d'interprétation de la situation sociale, d'expliquer ensemble les inégalités avec les classes populaires. On voit donc le lien là avec ce que peut écrire Layla Tatem.

Deuxième intérêt, d'après moi, de cette confrontation là, c'est « faire l'histoire ». Ce n'est pas seulement l'interpréter de son propre point de vue. Mais, c'est aller jusqu'à faire l'histoire, c'est-à-dire faire la politique au lieu d'être fait par elle. Si on prend l'exemple des politiques publiques qui sont menées actuellement, je pense que l'enjeu de ce travail de l'individu au collectif, c'est de passer du statut d'objet dans les politiques publiques, je veux parler des politiques d'insertion, etc., dans lesquelles on somme les gens de s'adapter à ce qui leur est demandé, à celui de sujet politique qui élabore ses normes c'est-à-dire qui fait preuve de normativité (et non seulement de normalité)[1].

Troisième intérêt, c'est d'échanger sur les méthodes et les approches. Nous nous posons vraiment beaucoup de questions dans l'éducation au politique ou l'éducation populaire si vous le voulez. Comment on propose ce travail de témoignage ? Dans quelles conditions ? Comment on transforme ces récits en savoirs utiles pour l'action collective ? Comment on les confronte à d'autres visions ? Comment on en débat publiquement ? Quels sont les modes pédagogiques et démocratiques, enfin un peu alternatifs à ce que l'on peut connaître de plus descendant, de plus caricatural ? Nous pensons que la recherche-action ou

1. *Le travail en jeu, l'enjeu du travail, de nouveaux droits dans les politiques publiques, pour renforcer la démocratie*, actes de l'université d'été internationale de la FFMJC, 7-11 juillet 1998, Carcans-Maubuisson.

l'action-recherche est une modalité vraiment intéressante du point de vue de ce que nous en attendions et que c'est une démarche de co-formation. Le groupe essaie d'apprendre à poser ses désaccords à l'intérieur comme à l'extérieur de celui-ci. Il a utilisé un certain nombre d'outils, que ce soit biographique, théâtral, groupes d'interviews mutuels, ateliers d'écriture, qui me semblent plus appropriés quand même à la pratique revisitée de l'éducation populaire.

Et enfin, quatrième et dernier point, c'était cette confrontation entre éducation au politique et travail sur la mémoire. Puisque l'éducation au politique pose que la neutralité n'existe pas, la proposition que je vous adresse est, de s'interroger sur les motivations d'un travail sur la mémoire ? Qui souhaite ce travail sur la mémoire, *a fortiori* quand il y a des commandes publiques, et on a vu ce que cela a produit sur l'éducation populaire, tous ces moments d'institutionnalisation ? Est-ce dans une finalité réconciliatrice ? Quelle est l'intention, quels sont les effets ? Est-ce que l'on masque des conflits ? Ou, est-ce que l'on travaille au contraire sur l'émancipation des gens qui sont concernés par ce travail-là, et au quel cas pour moi, cela remplit ou cela rejoint l'éducation au politique dont je parlais tout à l'heure, que je recherche.

Débat

C. Verrier : Je propose que l'on prenne deux questions sur la thématique qui vient d'être développée : l'éducation populaire, l'éducation au politique. Puis de peut-être terminer la journée avec des questions d'ordre plus général relatif à l'intitulé même de la journée : territoire, mémoire, éducation populaire. En es-

sayant peut-être des petits retours en arrière sur ce qui aurait pu être dit et aurait pu vous frapper particulièrement durant la journée. Donc, je propose que l'on commence par deux questions, deux réactions sur cet exposé.

La salle : Cet enthousiasme m'a rappelé un mouvement en Allemagne. On a dit que leurs critiques affaiblissaient la conscience de politique générale. Ils se sont si bien auto-éduqués entre eux qu'ils n'ont pas vu ce qu'il se passait à l'extérieur. Je ne trouve pas que cette critique est déplacée même si elle est très dure à avaler puisque je trouve leur approche pédagogique bonne. Il y a des élections l'année prochaine. Je voudrais demander est-ce que vous avez des approches d'analyse plus globale ? Est-ce que vous lisez vos ennemis, par exemple ? Est ce que vous connaissez les stratégies de vos ennemis ?

Al. Morvan : Je vais prendre plusieurs questions, je pense.

C. Verrier : Bon, une deuxième question…

La salle : Sur l'objet/ sujet, cela m'a rappelé un peu l'acteur dans le travail social, l'animation, dans une perspective de rencontre des individus acteurs. Dans cette perspective là, on considère que nous ne sommes pas acteurs. Le rapprochement objet/sujet concernant les gens qui s'occupent du travail social. Est-ce que cela rejoint la même logique ou pas ? Cela me paraît un peu contradictoire par rapport à l'éducation à la politique. En fait, je ne les oppose pas parce qu'il y a un rapprochement à ce niveau-là entre objet/sujet, le travail social, l'éducation populaire et l'éducation à la politique.

Al. Morvan : Sur les approches d'analyse globale, c'est une très bonne question. Un des problèmes que

nous rencontrons dans le groupe, c'est la hiérarchie des savoirs. A partir du moment où il y a des gens qui sont certains, qui ont fait des études à l'université, qui ont été chercher, lire, lire énormément. Il y a un écart sur lequel on essaie de travailler et qui a un lien, à mon avis, avec votre question de l'analyse globale. Ce qui ressort par rapport à cette question, je trouve, c'est, pour moi qui ai pu lire les travaux, par exemple, de Luc Boltanski sur l'esprit du capitalisme, c'est que quand on fait ce travail dans la recherche action « de quoi voulez-vous vous émanciper ? », on retrouve les éléments, on va dire, de sa théorie. Donc, quelque part, peut-être nous faisons fausse route, cela a d'ailleurs fait l'objet de plusieurs débats entre nous, en n'allant pas d'emblée prendre connaissance d'un certain nombre d'analystes historiques, théoriques qui existent. Mais l'idée de ce groupe-là, c'était vraiment d'essayer de décoder, en fait, dans les pratiques ce qui se passe réellement avant d'aller voir les théories pour pouvoir les confronter et dire : ah, là on n'est pas tout à fait dans la même…, on n'aboutit pas au même résultat. Ceci dit, c'est évidemment beaucoup plus long et on a mis trois ans pour arriver à l'étape où on lance les expérimentations. Certains nous disent que nous sommes totalement fous ! C'est une énergie, cinq à six rencontres par an, beaucoup de déplacements sur toute la Bretagne et jusqu'à Saint-Nazaire. Une vingtaine de personnes, avec beaucoup de traits personnels, etc. Cette dimension est donc peu creusée. Elle gagnerait à l'être plus et cela va peut-être se faire probablement dans sa phase d'expérimentation. Je ne sais pas si cela répond à votre question. La deuxième question, c'était le rapport entre travail social et éducation au politique sur la relation « objet/sujet » ?

La salle : Sur l'objet/sujet et l'acteur. Je pars de l'hypothèse que les travailleurs sociaux s'appuient souvent sur l'idée de rendre les gens acteurs dans le discours.

Al. Morvan : Pour moi, c'est la perversion du discours de la langue de bois actuelle d'un certain nombre de logiques publiques, soit que l'on ne fait pas, soit que l'on détourne. C'est donc dans le travail social à l'œuvre. Dans la recherche-action, il y a des travailleurs sociaux qui souffrent énormément de l'écart entre le discours qui est prononcé qui est de faire du lien, de fabriquer de l'autonomie alors qu'ils savent pertinemment qu'il n'y a pas de travail pour ces gens-là et qu'en fait on les occupe et on leur fait accepter leur situation, on individualise l'interprétation des problèmes. Cela produit des conflits internes pour les gens qui, s'ils ne peuvent pas être partagés, épuisent, détruisent énormément les gens. Par ailleurs, quand on cherche à poser ces conflits là ou ces contradictions… Je dois vous dire quand même que dans le groupe, sur une vingtaine de personnes, il y a en déjà plusieurs qui ont perdu leur travail. C'est énorme. Donc, je veux dire que nous avons été suffisamment loin jusqu'à essayer de poser ces contradictions-là que l'institution ne supporte pas. On constate aussi une participation politique (syndicalisation par exemple) qui s'est accru dans le groupe depuis la recherche-action. C'est dire que c'est très difficile d'aller sur ces questions, en tous les cas dans l'éducation populaire labellisée, institutionnalisée et qui vit des financements publics. Dans le secteur où j'ai exercé, ce n'est vraiment pas évident. Et si je pouvais terminer par deux exemples qui me tiennent à cœur de cette rencontre entre, on va dire, de

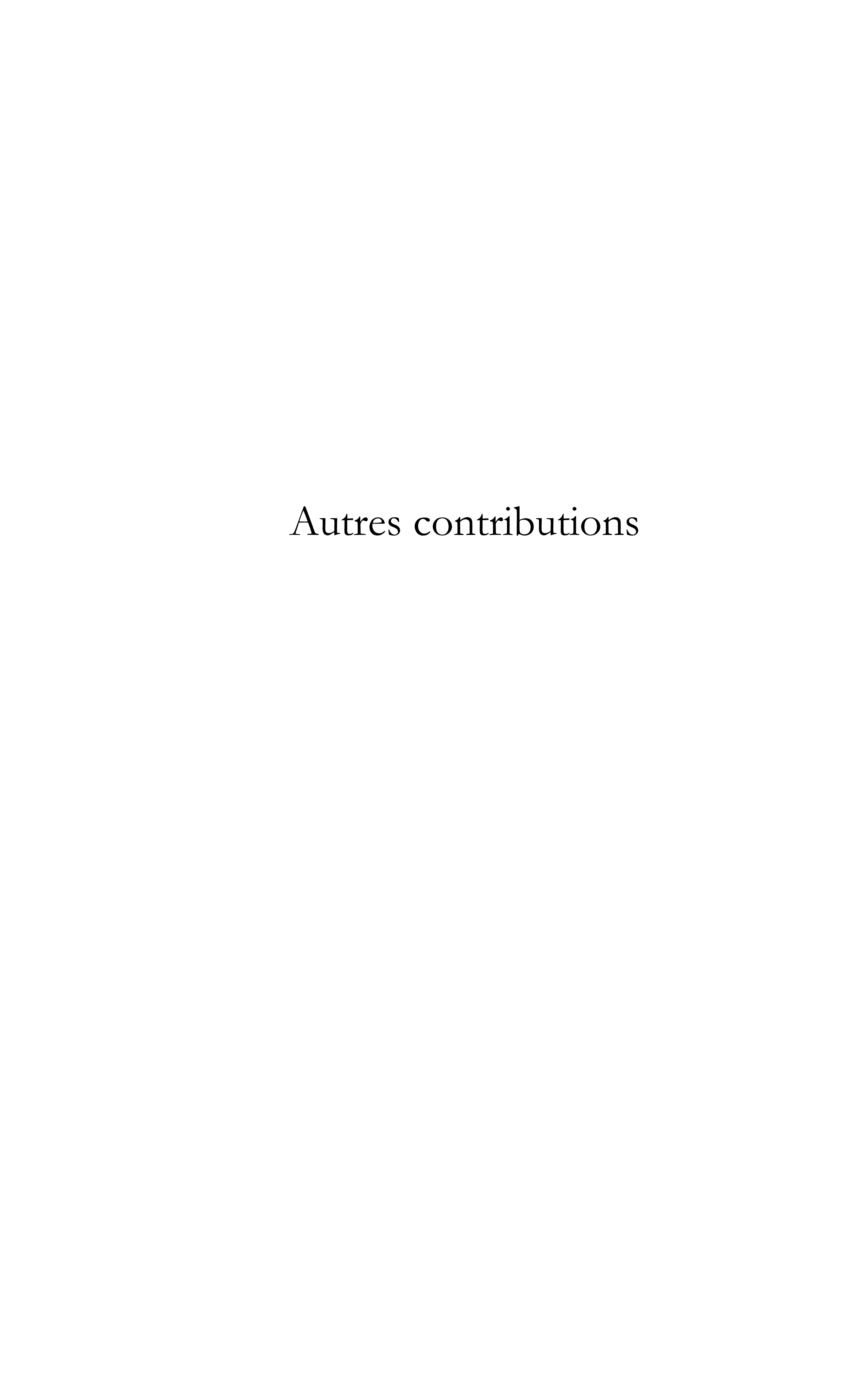
l'éducation populaire émancipatrice et du travail sur la mémoire.

Quand j'étais responsable des relations internationales à la Fédération française des maisons des jeunes et de la culture, j'ai en mémoire deux actions dont je trouve les orientations intéressantes par rapport à notre propos et à mes questions. Il y a un travailleur social dans la ville de Saint-Dié-des-Vosges qui a travaillé sur la mémoire du quartier, dans des quartiers de Saint-Dié, et il s'est aperçu que 80 % de ces quartiers étaient d'origine de la vallée du fleuve Sénégal. En faisant ce travail, il s'est aperçu qu'il y avait plein de conflits latents entre ces populations-là et les services publics. Et notamment, je ne vous donne que cet exemple, ils envoyaient des mandats postaux quasiment tous les trois jours et cela ulcérait les services de la poste qui ne comprenaient pas comment ils pouvaient autant s'embêter à devoir transférer ces différents mandats. Il y avait en fait une méconnaissance totale de la situation vécue par ces familles et de leur envoi, leur redistribution vers le sud, donc des villages de la vallée du fleuve Sénégal qui vivent énormément de ces redistributions. Premièrement, il y a eu un travail avec les services publics où ils ont mis en lumière ces conflits. Ils ont négocié des temps d'interconnaissance de ces problèmes aussi avec les pouvoirs publics dans les domaines de la santé, de l'école… Avec beaucoup de gens qui ne parlaient pas forcément français. Deuxièmement, ils ont fait un travail au Sénégal où ils ont monté un théâtre forum sur la question : qu'est-ce qu'être immigré en France ? Parce qu'entre le moment où les immigrés sont partis, il y a vingt ou trente ans, et aujourd'hui, la situation a complètement évolué. Ils sont en train de se paupé-

riser en continuant à reverser autant, chose qu'ils ne peuvent plus se permettre, et donc il fallait de se travail culturel du théâtre forum pour oser aborder ces zones-là avec les familles.

Et puis dernier exemple, et il sera très court. Il s'agit d'une exposition photographique avec un photographe sur le parcours de sans-papiers de Lille et leur collectif. On a fabriqué avec des maisons des jeunes et de la culture un outil de mise en débat, en fait, au travers de cette expérience des sans-papiers de Lille qui s'est appelée « Exposition photographique-débat, ici, là-bas, avec les sans-papiers ». On a rajouté à partir de cette exposition photographique un petit cahier d'animation de la lecture de ces photographies et de l'histoire collective : les aléas du rapport de la nationalité en France, comment cela s'est façonné, les moments d'ouverture et des moment de fermeture. Quels sont les enjeux économiques qui arrivent à côté ? Les fantasmes à déconstruire, avec des arguments… Je trouve que cela était aussi une belle rencontre entre un travail de mémoire du collectif des sans-papiers et un travail historique et politique, avec l'éducation populaire.

ALEXIA MORVA



Autres contributions

Note de synthèse au sujet de la trace

La trace se définit ainsi : suite d'empreintes ou de marques que laisse le passage d'un être ou d'un objet… marque laissée par ce qui agit sur quelque chose[1]. Cet objet à la fois familier, silencieux, mystérieux et complexe nous intrigue et nous questionne. La trace est omniprésente dans la vie et, dans le quotidien, elle évolue tout naturellement, on ne fait plus attention à sa présence. Elle semble faire partie de la vie de chacun. Il paraît alors essentiel de mieux la comprendre pour mieux l'appréhender. A travers la notion de la trace, on découvre que celle-ci contient plusieurs facettes et, selon la façon et la manière dont on l'observe. Elle possède plusieurs aspects tant du contenu que du contenant.

Découvrir alors le rôle de la trace à travers les articles de J. Candau, J.-Y. Boursier et A. Serres publiés en 2002, m'offre l'opportunité de confronter mon objet de recherche avec d'autres approches et d'enrichir mon investigation concernant la question de la trace à travers l'écrit professionnel dans un contexte d'institution éducative.

Ma recherche m'a amené au constat que l'écrit est lié de façon intrinsèque à la notion de trace, sanctionné

1. *Le Grand Robert*, 2e édition, Paris, 1992, tome 9, p. 403.

par une signature comme symbole de passage, et d'empreinte : L'intégrité de l'écrit, c'est-à-dire la certitude que l'écrit demeure intact dans le temps et s'accompagne forcément de la signature (E. Caprioli, 2003). Nous pouvons alors constater un gage d'objectivité au cœur même de la subjectivité de celui qui écrit. L'écriture en situation professionnelle peut vite se révéler une source d'enrichissement personnel et collectif (A. Leculée, 2003) comme, par exemple, dans les milieux hospitaliers, les crèches, la marine. Aussi, M. Chauvière[1] l'évoque ainsi : […] « laisser trace de ce qui est entre soi et s'écrit trop peu. Il s'agit alors surtout de la difficulté de vouloir laisser des traces de soi par souci de mémoire. Aussi, la trace est une source d'informations, de renseignements et d'indices qui sont très importants pour la mémoire »[2].

La question de la trace soulève aussi des questionnements qui peuvent bouleverser une personne. A travers notre quête, nos investigations, etc. Plus nous avançons dans notre recherche, plus nous sommes confrontés à nous-même. De ce fait, la trace comporte une notion encore inconnue, celle de l'implication, une notion importante pour un individu. D'après P. Jacob[3], une empreinte est un indice. Ainsi, elle n'a plus de propriété sémantique, mais l'indice représente une information donnée. C'est pourquoi dans une recherche et à partir d'une trace, nous découvrons

---

1. « Ecrire en situation professionnelle : les enjeux d'une transmission », in *Les Cahiers de PROMOFAF*, n° 10, mai 2003.
2. Voir la communication de Nicolas Fasseur lors de la journée d'étude internationale « Mémoire, territoire et perspectives d'éducation populaire» le 9 juin 2006 à Paris 8.
3. Joel CANDAU, « Traces singulières, traces partagées ? Socio-Anthropologie », in *Traces*, n° 12.

d'autres traces. Aussi, la trace singulière se mélange et se confronte à d'autres traces et devient, malgré elle, un signe. Quand on parle de mémoire, nous constatons que les français sont de plus en plus intéressés par la généalogie. La recherche de ses racines s'impose comme un besoin nécessaire voire vital[1]. Il faut apparemment trouver la trace de ses propres origines, de savoir d'où on vient. Ainsi le fait de mieux connaître ses ancêtres permettrait-il de mieux se connaître ? Pourtant d'après René Char : seules les traces font rêver. On s'aperçoit que celle-ci consent d'évoquer des souvenirs, de matérialiser ce qui a disparu.

La trace est utilisée à la fois comme un moyen et un prétexte pour évoquer un lieu. Paradoxalement, elle apparaît existante à travers une absence, et non lors de la présence. Ainsi, elle n'acquiert de l'importance qu'à travers son absence. Parce que l'individu ne se rappelle que ce qui lui est important, la trace équivaut à une valeur hors de prix puisqu'elle fait appel au souvenir. Et pourtant, les traces parlent, nous enseignent, lorsqu'on les questionne. (J.-Y. Boursier, 2002). La trace ne prend vie que lorsqu'on y fait attention, sinon elle semble ne pas avoir d'importance pour un individu. Par contre pour les enquêtes criminelles, on s'y intéresse, ainsi elle devient visible et prend sens pour l'intéressé. Ainsi nous rejoignons A. Bertillon (1853-1914) dans sa quête à la recherche des récidivistes. Il développa le système anthropométrique en 1902 afin de relever des signalements, d'identifier un individu, et de noter des caractéristiques propres à chacun. A. Bertillon a conçu par le raisonnement anthropolo-

1. Comme pour les personnes nées sous X, qui expriment à un moment donné de leur existence cette nécessité de retrouver leurs géniteurs.

giste, ce système anthropométrique. Pour ce dernier, tout criminel, estimait-il , laisse sur les lieux de son méfait des indices, des traces de doigts, d'outils, etc. A l'inverse sur sa personne, sur son matériel, d'autres indices. Ainsi on constate l'importance de la trace dans les milieux policiers. Ce système consiste à recueillir des éléments permettant de retrouver les récidivistes, qui laissent des traces de leur passage de façon « inconsciente », inversement du Petit Poucet qui abandonne des cailloux sur son passage afin que ses parents le retrouvent.

On se comporte aussi comme l'archéologue qui restitue une histoire à travers des traces qu'il a découvertes. Cette reconstruction s'établit comme les pièces d'un puzzle. L'archéologue reconstruit la présence de l'absence. La trace est tellement simple et banale, et néanmoins difficile à définir et à délimiter. Il semblerait que tout peut être une trace, de la couleur de peau aux objets. C'est ainsi que J.-L. Bonniol définit les marques biologiques. Mais la trace peut être un tatouage comme dans les camps nazis. Pourtant ces mêmes nazis ont voulu détruire des traces, effacer et balayer d'un geste leur acte horrible. Il est vrai que la disparition totale des camps équivaut à la perte intégrale des traces, mis à part des traces ancrées dans la peau comme des tatouages, et aussi des souvenirs. N'est-ce pas alors là une réduction d'une réalité au niveau de la trace ? La mémoire joue alors son rôle essentiel dans le fait de relater le vécu de ce qui s'est déroulé. Notre mémoire préserve l'image ou le sens de la trace. Cette dernière vieillie et son image devient de plus en plus floue car de plus en plus enfouie dans notre mémoire. Ainsi nous détenons tous une trace singulière et propre à chacun. Celle-ci est amenée à

être partagée et exposée au public. Chacun accumule alors un réservoir de traces de son environnement familial, scolaire, et professionnel durant sa vie. Après ces remarques préliminaires, venons-on aux auteurs discutés ici.

Nous présentons d'abord l'approche d'A. Serres, continuons avec J. Candau et terminons enfin par J.-Y. Boursier. Pour A. Serres, la trace n'existe pas en soi, elle ne subsiste que par son rapport à quelque chose, elle est toujours trace de quelque chose. Elle représente le lien entre la réalité sensible, matérielle, et la réalité symbolique. Il rappelle que P. Ricœur approfondie la réflexion sur la mémoire en introduisant la question de la trace comme empreinte. Il se réfère à Platon qui faisait déjà le lien entre l'image ou l'imagination avec celle de l'empreinte approchée par la métaphore du bloc de cire où nous pouvons comparer l'âme à un bloc de cire. On peut y voir la marque, l'empreinte et ce dont cela peut jaillir. L'extériorité est le point commun réunissant ces trois emplois. Ces réflexions aboutissent à la définition de trois emplois majeurs du mot trace (Ricœur, 2000). La trace affective est la trace psychique. La trace corporelle, cérébrale, corticale est la trace mnésique et la trace écrite, support de l'historien. De même que P. Ricœur associe la trace à la fois comme une empreinte et comme un indice.

Cette conception de la trace recouvre-t-elle la vision de J. Candau ? Ce dernier a toujours été confronté à la trace. Il la distingue comme objet, comme une archive et, de ce fait, elle ne symbolise que l'aspect matériel. C'est-à-dire que la trace se définie comme une chose, comme des écrits qui se gardent si on la considère comme une archive. Notons encore que

pour lui, l'empreinte représente un indice et non un symbole. De plus, pour comprendre le sens de la trace, il faut tenir compte de la notion de représentation. Ce qui signifie que l'absence tient un rôle capital. Tout ceci crée la notion de sens. Les traces singulières comme les traces olfactives se transforment souvent en traces partagées. Ceci permettant à la trace de se transformer en signe. D'après J.-Y. Boursier, la trace fait référence à la mémoire, au marquage et au territoire. Elle n'a pas de limite. Il faut savoir qu'elle est souvent associée à une odeur, à un espace et à une odeur intégrée au lieu. La trace devient un support de transmission entre individus, entre générations. Elle permet donc de dialoguer et de s'ouvrir aux échanges. M. Bloch distingue les traces écrites et les traces non écrites appelées aussi témoignages non écrits qui nous amènent à la notion d'indice par exemple les archives. Les archives représentent des témoignages « orales » avant d'être écrites.

Terminons notre esquisse en rappelant que, pour J. Derrida, les archives représentent l'avenir. Il parle de « pulsion d'archive », nécessaire dans la mesure où elle implique le choix de l'intéressé de savoir s'il doit garder, jeter ou détruire. Il expose un concept de trace qui semble ne pas avoir de limite. Et l'archive débute là où la trace a délimité son champ si elle ne s'efface pas et n'appartient qu'à sa propre structure ... Pour J. Derrida, la trace ne constitue alors pas uniquement la disparition de l'origine, mais elle compose aussi l'origine de l'origine. Cela signifie une origine absolue. La trace peut être juste un prétexte de recherche, et qui aboutit souvent à son propre origine. Aussi, la trace peut représenter un lieu, une empreinte, un signe et elle comporte « l'histoire » dans son contexte et se tisse

au fur et à mesure de l'avancée de la recherche. Et ceci doit tenir compte de la notion de temporalité. Cette notion est primordiale dans l'intégrité de la conception de l'état de la trace. Indiquons que P. Ricœur conçoit la temporalité comme un éloignement pris aussi bien dans le temps et qui peut affecter directement l'écriture.

Ainsi conçu, la question de la trace reste un élément clé de l'avenir qui nous attire plus ou moins à un moment donné de notre existence. Comprendre le sens et le rôle de la trace nous permettrait-il de mieux s'avancer dans la vie à travers les questions de son origine. Ces questionnements marquent la montée fulgurante de la généalogie. Le paradoxe de la trace, c'est qu'elle est définie à la fois comme quelque chose de connu et de complexe en même temps. P. Jacob différencie la trace, l'empreinte et l'indice. J.-Y. Boursier conçoit la trace comme une mémoire, un marquage de territoire. A. Serres la perçoit comme une notion. Ainsi la trace peut représenter aussi bien un indice, une signe, une empreinte, tout dépend la manière dont on observe la trace. La trace représente le lien qui permet de reconstruire l'histoire. C'est un moyen essentiel pour « faire parler » l'absence dans la présence.

Elle constitue donc l'élément charnier pour restituer l'histoire comme un puzzle, elle ne possède pas de statut propre, la trace est toujours liée à quelque chose afin d'exister. Cet objet à la fois banal et tellement complexe occupe l'espace d'un temps, d'un lieu et du temps même. En quoi la trace peut-elle avoir tant d'influence ?

ESTELLE SENGMANY

BIBLIOGRAPHIE

BOURSIER Jean-Yves, « La mémoire comme traces des possibles. Socio-Anthropologie » in *Traces*, n° 12, 2e semestre 2002.

CANDAU Joël, « Traces singulières, traces partagées ? Socio-Anthropologie » in *Traces*, n° 12, 2e semestre 2002.

CHAUVIÈRE Michel, « Ecrire en situation professionnelle : les enjeux d'une transmission » in *Les Cahiers de PROMOFAF*, n° 10, mai 2003.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de minuit, 1967.

RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, 2002.

SERRES Alexandre, *Quelle(s) problématique(s) de la trace ?*, texte d'une communication prononcée lors du séminaire du CERCOR (actuellement CERSIC), le 13 décembre 2002, sur la question des traces et des corpus dans les recherches en Sciences de l'Information et de la Communication.

Saisissement esthétique et mémoire retrouvée chez les personnes en insertion

Cette contribution s'appuie sur une pratique de médiation culturelle formatrice destinée à un public en insertion en Seine Saint Denis. Nous proposons à ces personnes des temps de déambulation libre dans des musées, temps qui sont prolongés par un travail en histoire de vie. A l'occasion de cette pratique, il nous est apparu que les moments de « saisissement esthétique » vécus lors de la rencontre avec des œuvres d'art[1] favorisent un mode particulier d'accès à la mémoire, relevant moins d'une visée que d'un laisser-venir. Le saisissement esthétique favorise, nous semble-t-il, la temporalisation d'un parcours dont l'exclusion, l'exil ont estompé le caractère historique ; il restaure la motivation à se faire auteur de sa propre histoire et induit l'élaboration d'intentions d'avenir.

Nous questionnons ce processus à partir de nos recherches respectives : B. Weber interroge le saisissement esthétique comme occasion de restauration du

1. Pour l'historien de l'art, ce n'est que l'une ou l'autre œuvre spécifiée qui peut constituer un objet de recherche. L'« œuvre » au sens générique que nous utilisons ici renvoie donc plutôt à une perspective esthétique en philosophie.

processus motivationnel ; F. Lesourd envisage les vécus de « hors temps », notamment face aux œuvres, comme facteurs favorisant les transitions existentielles. La rencontre de ces deux voies de recherche nous conduit à esquisser, en nous appuyant sur quelques exemples, des pistes provisoires de réflexion pour comprendre ce que l'œuvre d'art fait au temps vécu qui, réciproquement, éclaire son mode de réception formatrice.

Dimensions motivationnelles et temporelles de l'exclusion

Les stages d'insertion où nous intervenons, destinés à des allocataires du RMI, sont dits « stages de préformation au travail social ». Leur objectif est d'accompagner le changement de statut des participants : de bénéficiaires des services sociaux à acteurs de ceux-ci via des formations diplômantes (d'animateur, d'éducateur spécialisé, etc.). Il s'agit d'accompagner le passage d'une désaffiliation (Castel R., 1995) à une réaffiliation. Parmi les multiples voies de compréhension de ce processus de transition, nous privilégierons d'une part celle de la motivation et, d'autre part, celle du rapport au temps.

Projet, motivation, désir

Dans notre pratique, loin de pousser les stagiaires à des productions de projets professionnels prématurés, nous laissons à ces projets – qui peuvent être également existentiels – le temps d'émerger et le droit de ne pas le faire. Au cours de l'émergence de projets en formation-insertion, la motivation est bien entendu centrale. S. Michel distingue deux composantes dans la motivation : la première, conjoncturelle, correspond

simplement aux « envies ». « La seconde est d'ordre existentiel, elle engage l'ensemble de la personnalité dans sa relation au monde et à elle-même » (1994, p. 12). L'*engagement* dans un projet renvoie d'emblée à cette composante existentielle de la motivation : il ne s'agit pas pour les stagiaires de se perfectionner, par exemple, mais bien de se transformer[1].

Accompagner l'émergence d'un projet qui résonne à cette échelle de temps suggère de ne pas séparer la notion de motivation de celle de désir. Comme le pointe E. Bourgeois, « le problème de la "panne de projet" (…) renvoie non seulement à une panne de la capacité de se projeter dans le futur (…) mais également et peut-être plus brutalement encore, à une "panne de désir". Sans désir, le travail d'élaboration de projets, aussi minutieux et généreux soit-il ne peut que tourner "à vide" ; il ne pourra s'agir que d'un travail d'élaboration cognitive de représentations amputé de sa nécessaire dimension volitive et le projet auquel on sera arrivé ne sera jamais qu'un château construit sur du sable, prêt à s'écrouler à la moindre difficulté rencontrée par l'acteur » (Bourgeois E., 2000, p. 100). Du point de vue psychanalytique, l'élaboration de projet nécessite également d'élaborer et de maintenir, suivant des modalités toujours complexes, la distance entre l'obtenu et le souhaité c'est-à-dire la castration (Ridel L., 2004). Or, justement, l'assomption du manque est loin d'aller de soi chez les exclus.

1. *Cf.* le dossier « Motivation et engagement en formation », in *Education permanente*, n° 136, octobre 1998.

Manque, désir et temps

Etre en projet suppose donc de désirer, et désirer suppose d'assumer le manque c'est-à-dire une certaine attente, un certain rapport au temps. Comment penser, dans le même mouvement, le rapport des exclus au temps, au manque, au désir, au projet ?

La clinique permet, tout d'abord, de comprendre le rapport au temps des exclus à partir de leur expérience de perte des « objets sociaux » – travail, argent, logement, etc. –, lesquels, de manière générale, donnent au sujet un statut, une valeur et légitiment ses relations interpersonnelles (Furtos J., 1999). Dans l'histoire personnelle, de tels objets sont au centre du « contrat narcissique » passé dès l'enfance via la famille : « si tu rentres dans notre culture, tu y auras ta place » c'est-à-dire que tu disposeras des objets sociaux promis. Or, les situations d'exclusion entraînant la perte de ces objets, elles remettent en cause l'ancien contrat narcissique et, de ce fait, suscitent une angoisse massive. Pour se protéger de cette angoisse, le sujet utilise généralement des mécanismes de défense extrêmement coûteux (clivage, déni, projection) qui, s'ils tendent à annuler le sentiment de perte qu'il éprouve, l'empêchent également de penser l'objet manquant et, par conséquent, entravent tout travail de deuil. Ce processus conduit directement à une immobilisation des temps personnels : comment, en effet, s'engager dans une transition de vie sans élaborer ce qui ne sera jamais plus comme avant ? Dans ces situations, « l'exclusion sociale se double d'une auto-exclusion psychique » (Furtos J., 1999, p. 13), auto-exclusion par quoi s'estompe le désir, la motivation d'être auteur de sa propre histoire et de ses projets. Au quotidien,

l'impossibilité fréquente de prendre un rendez-vous témoigne du même processus : tout comme le deuil, la demande devient impossible puisque demander suppose de reconnaître l'objet manquant. L'impensé du manque se prolonge encore en difficulté à supporter l'attente qui y renvoie, à différer les choses. La perte est retournée en un « Tout, tout de suite, tout le temps » qui témoigne d'un « court-circuit » dans le rapport au temps (Rivoyre F., 2001). Ainsi, les corrélats temporels de l'exclusion dessinent une figure contemporaine du temps vécu qu'on peut nommer « exil temporel » (Lesourd F., 2006), exil du sujet à la fois par rapport à ses temps intérieurs et par rapport à l'architecture temporelle de la société.

Formation-insertion et émergence

Les professionnels de l'insertion constatent régulièrement que les exclus éprouvent de grandes difficultés à prendre rendez-vous, à différer leurs actions et leurs prises de parole, à se donner une représentation de leur propre histoire. Comme le note J Estivill, « les personnes en situation d'exclusion vivent dans une temporalité différente de celle du reste de la population. Pour elles, qui sont aux prises avec les exigences de la survie au jour le jour, le long terme n'a plus de sens. On pourrait dire qu'à l'échelle individuelle, il faut autant de temps pour sortir de l'exclusion qu'il en a fallu pour en arriver là » (2004, p. 107). Quand on sait que, en matière d'insertion, les financements sont attribués en réponse à des appels d'offre n'autorisant pas de durée d'action de formation supérieure à six mois, il devient clair que l'accueil de ces publics constitue une véritable gageure et repose sans doute sur l'élaboration

de temps formateurs spécifiques (Lesourd F., 2001) qui, de plus en plus, s'avèrent institutionnellement introuvables.

Comment, alors, penser, dans le champ de la formation-insertion, ces notions de projet, de motivation, de désir en tenant compte des effets de l'exclusion sur la temporalité vécue des sujets ? Manifestement, on ne peut tabler, dans la plupart des cas, sur une motivation, sur un désir préexistants qu'il suffirait de révéler par le truchement de quelque pédagogie particulièrement astucieuse. C'est davantage une émergence qui serait à favoriser, la remise en route d'un « processus motivationnel » (Weber B., 2000). Nous décrivons ci-dessous notre pratique visant à construire les conditions de telles émergences.

Pratique muséale et histoires de vie

Durant les six mois de stage, nous proposons des moments de déambulation libre dans des musées. Occasions d'expériences esthétiques, ces déambulations sont ensuite prolongées, au centre de formation, par une proposition d'écriture (qu'est-ce que ça vous évoque ?) qui aboutit en temps voulu à un travail en histoire de vie.

Déambulation muséale et mémoire retrouvée

B. Weber a, tout d'abord, proposé aux stagiaires une déambulation muséale libre, où ils pouvaient ne s'arrêter que lorsque les œuvres présentées leur procuraient du plaisir. Il s'agissait pour la formatrice de partager une curiosité avivée, de rencontrer une toile de maître sans devoir en fournir une interprétation culturellement correcte, de désigner le signe et non le signi-

fiant. Dans cette perspective, « le musée favorise l'autonomie du regard » (Coppey O., 1992, p. 78) ; la rencontre des œuvres d'art s'appuie sur l'accès à une certaine vacance voire à une vacuité. « On avait pas besoin de guide pour regarder les tableaux sur l'Afrique, on laissait juste place à son imagination », écrira un stagiaire. De manière générale, les personnes tiraient du plaisir de ce temps de déambulation, découvraient un espace dans lequel elles n'étaient pratiquement jamais entrées et, par la suite, semblaient curieuses de savoirs jusque-là mis de côté car appartenant à la culture savante. En somme, ce type de médiation muséale visait une ouverture culturelle formative.

Petit à petit, ces visites de musées sont également apparues comme un outil pédagogique susceptible, via l'expérience esthétique, de jouer un rôle fondamental dans la réappropriation de la mémoire. A l'occasion du temps d'écriture proposé suite à la visite, un stagiaire écrira : « j'ai vu une grande jarre en terre, elle me rappelle mon enfance quand mon père mettait une jarre pleine d'eau devant notre maison pour que les passants puissent boire, se désaltérer. Cet objet me rappelle un mythe antillais… ». Nous ne citons ici que le début du témoignage ; le mythe suit dans son intégralité. Par choix, les premières visites au musée se sont organisées dans les lieux présentant esthétiquement des objets d'intérêt anthropologique. Ainsi une stagiaire déambulant au dernier étage du Musée des Arts Africains et Océaniens (qui présente notamment une collection d'objets venus du Maghreb) se souvient : « j'ai écrit des passages du Coran sur une tablette comme celle-ci ». Cette référence faite aux origines (souvent au pays natal) se prolonge en projet existentiel : « J'ai toujours pensé à faire un voyage en Afrique. Tout au fond

de moi, je comprends ma motivation à faire un jour ce voyage, ou peut-être ces voyages ». Cette personne a insisté à la fin du stage sur le fait qu'elle se sentait « en train de se retrouver », qu'elle souhaitait prendre du temps pour s'occuper d'elle-même elle s'est donnée une année entre la fin de la préformation et son entrée en formation diplômante. Lorsque la déambulation mène à des objets venant des pays d'origine des stagiaires, un processus de réappropriation tant de l'histoire personnelle que de la culture d'origine semble s'amorcer. « Le fusil que j'ai vu au musée me fait penser à mon enfance, ma culture, à nos traditions marocaines concernant la Fantasia ». Il arrive que des personnes face aux vitrines énoncent le nom de l'objet dans leur langue maternelle et que, entre stagiaires, cette langue ancrée dans le passé et chargée de souvenirs fasse l'objet d'une reconnaissance, qui peut déboucher sur la possibilité de la parler, à l'occasion, dans le groupe.

De multiples exemples similaires donnent à penser que la rencontre des toiles favorise un accès non volontariste à la mémoire (individuelle et collective) dans la mesure où il est possible, pour les stagiaires, de se laisser éprouver les objets présentés sur le plan de l'imaginaire. La déambulation au musée faciliterait ainsi un accès imprévisible, associatif, aux souvenirs : si le musée est le lieu du travail de la représentation, il l'est tout d'abord à travers le tissu de fragments construits par l'itinérance.…à travers laquelle le visiteur reconstruit, encore et toujours, son identité. (Véron E., 1992, p. 35). Pour E. Caillet, « le musée (…) nous apporte des lieux où nous remémorer. Le musée offre des situations de fiction où nous ressouvenir (…) Le musée, plus qu'un symbole lui-même est le lieu

d'opérations symboliques » (1992, p. 45). Parmi ces opérations, l'ouverture au plaisir de la découverte n'est pas des moindres – expérience que les stagiaires évoquent eux-mêmes en termes de « fascination », d'être « médusé ». Ainsi, la mise en mouvement du corps, la rêverie du déambulant, le plaisir de la découverte de l'œuvre appellent, ensemble, à la remémoration[1]. Or, laisser revenir la mémoire va de pair avec la formulation sinon de projets au moins d'aspirations existentielles.

Cependant, si l'objectif des actions de préformation réside bien dans l'éventuelle émergence d'une motivation du sujet, comment penser cette émergence en relation avec l'expérience esthétique vécue par les stagiaires ? Comment, par quelles voies l'œuvre d'art et le musée influent-ils sur le sujet spectateur ? Ce sont ces questions que B. Weber a mises au travail au cours d'une recherche qui sera détaillée plus loin.

Histoire de vie et temps suspendu

Lorsque F. Lesourd a commencé à travailler plus spécifiquement avec B. Weber, dans le cadre des actions de préformation, il a pris en charge le temps de retour sur les expériences vécues au musée en utilisant l'approche des histoires de vie, alors qu'elle continuait d'assurer l'accompagnement *in situ*.

---

1. On peut également considérer que la remise en route d'une motivation serait, ici, initiée par une série de résonances entre différents niveaux de mouvement. Si l'œuvre sollicite psychiquement du mouvement, le sujet doit se mouvoir physiquement, déambuler pour la rencontrer, ce à quoi répondent les mouvements de son regard sur la toile (pour autant que le formateur lui laisse une certaine autonomie du regard).

Les recherches de B. Weber et de F. Lesourd partagent une centration sur l'accompagnement des transitions existentielles. Cependant, où la première explore leur induction esthétique, la seconde interroge les vécus temporels qui en constitueraient les conditions. Dans la perspective de F. Lesourd, les transitions existentielles supposent en effet une mise en suspens provisoire du temps chronologique compressé du monde commun qui conduit le sujet à faire l'expérience d'un moment de « hors temps ». En somme, F. Lesourd voit le saisissement esthétique comme une occasion parmi d'autres de hors temps transformateur alors que B. Weber voit le hors temps comme une des dimensions du saisissement esthétique transformateur.

Du point de vue de F. Lesourd, de nombreux propos de stagiaires, glanés au cours des déambulations ou dans les écrits, témoignent de modifications du rapport au temps : « on se retrouvait dans le temps et l'on était ailleurs » ; « on oublie notre présent en se projetant dans le temps et notre imagination » ; « impression que le temps s'est arrêté, suspendu ».

Ces expériences, parfois très fugaces, constituent vraisemblablement autant d'occasions d'initiation à soi-même pour autant qu'elles soient reprises et déployées dans un cadre formatif approprié, c'est-à-dire où elles puissent être mise en relation par le sujet lui-même avec sa transition existentielle. Or, utiliser les histoires de vie avec des exclus est particulièrement acrobatique, eu égard à l'angoisse de ce public face au temps, à la nécessité de contenir ceux qui souhaiteraient « trop en dire » avant de le regretter, et compte tenu de la complexité de la dynamique de groupe, toujours interculturel, et composé de personnes pour qui

il est difficile d'attendre que l'autre ait fini de parler. Ainsi, la reprise des moments de hors temps, vécus au musée ou ailleurs, s'est-elle enchevêtrée à d'autres propositions de travail visant à dégager « l'histoire de mes expériences d'accompagnement » (bénévoles ou salariés), « l'histoire de ma distance professionnelle », etc., permettant aux stagiaires de « tirer des fils » thématiques et de tisser très progressivement des éléments temporels relevant de leurs formations professionnelles, expérientielles et existentielles.

Saisissement esthétique et restauration du processus motivationnel

Après cette mise en contexte, nous présenterons les recherches de B. Weber et de F. Lesourd – dans cet ordre – en mentionnant certains ponts qui les relient[1].

Expérience esthétique et élaboration du manque

Revenons donc à la question qui organise la recherche de B. Weber : comment, par quelles voies l'œuvre d'art et le musée influent-ils sur l'émergence d'une motivation du sujet en préformation ? Ou, comme le questionne J.-J. Wunenburger, « qu'apporte donc l'image artistique à celui qui la crée ou la contemple et en quoi parvient-elle à transformer l'existence ? » (2001, p. 290)

Ici, l'approche psychanalytique de l'art est particulièrement heuristique au prix de quelques reformulations. Selon J. Guillaumin, l'œuvre d'art prend

1. Nos corpus sont constitués de notes prises après les déambulations muséales, les temps d'histoire de vie, d'écrits de stagiaires et de transcriptions d'entretiens individuels réalisés ensemble ou séparément.

pour son créateur « une valeur topique que je tente de définir comme correspondant à une position d'exterritorialité et d'extension périphérique d'une partie de l'appareil psychique. [L'œuvre apparaît] comme un double que le Moi lui-même se donne, se construit consciemment par technique réaliste, pour y déposer et y travailler ce qui demeure encore inconsciemment inopérable ou intraitable en lui » (1998, p. 2). Ainsi, peindre, par exemple, c'est étendre son appareil psychique jusqu'au tableau, double du moi dans lequel les difficultés du sujet qui peint trouvent l'occasion d'une autre élaboration. Cependant – point qui nous intéresse tout particulièrement – le sujet concerné par cette élaboration dans et par l'œuvre peut être aussi bien celui qui la contemple que celui qui la crée : « on pourrait parler pour la contemplation (…) d'une extension exotopique ou exterritoriale de la topique du sujet » (p. 179). Le spectateur, l'amateur d'art pourrait donc lui aussi déposer et travailler dans l'œuvre, dans le double provisoire de lui-même qu'elle constitue, de lourdes problématiques « encore inconsciemment inopérable ou intraitable en lui ». L'exterritorialité décrite par Guillaumin suggère ainsi que le travail de l'appareil psychique de tout sujet est susceptible d'être allégé par l'expérience de ce qu'il nomme un « saisissement esthétique ». Ce travail de l'appareil psychique qui, sans cesse, consiste à élaborer l'incomplétude, le manque, le deuil de la toute-puissance, peut-il donc, chez les exclus, être épaulé par l'expérience esthétique de manière à leur permettre de retrouver, justement, la possibilité de penser le manque, l'attente et, partant, d'élaborer des intentions d'avenir ? « L'expérience esthétique, écrit Guillaumin, reste centrée sur le désir de prendre en compte, de

prendre en soi, la différence et le manque, au sein d'un Moi, dont l'unité serait maintenue sans mensonge (…) et dans un précaire mais séduisant équilibre » (p. 179).

Ajoutons que, pour Guillaumin, la rencontre du sujet et de l'œuvre d'art suppose une position très particulière. Cette expérience, comme exterritorialité, relève en effet, d'une part, d'une mise hors de soi, dans l'œuvre, de ses propres processus psychiques. Mais, d'autre part, elle s'accompagne aussi d'une mise en soi, à l'intérieur de soi, de l'œuvre : « le saisissement esthétique, ici privilégié, relève en fait d'une identification perceptive ou cognitive (…) en bloc » (p. 12). En d'autres termes, du psychique se déplace entre le soi et l'œuvre, le moi se décale vers l'œuvre et l'œuvre se diffuse dans le moi : l'expérience du saisissement repose sur « le maintien dans l'appareil psychique de l'amateur d'une certaine confusion de recouvrement entre la représentation de soi et celle de l'objet » (p. 179).

Ces éléments nous permettent de commencer à penser la relation entre saisissement esthétique du spectateur face à l'œuvre d'art et remise en route du processus motivationnel en formation. Le saisissement esthétique initierait une sorte d'oscillation entre le sujet et l'œuvre permettant au premier de déposer temporairement sa problématique dans l'exterritorialité de la seconde et de réintégrer par la suite cette problématique, après élaboration, au cours du temps d'histoire de vie, l'ensemble du processus favorisant l'assomption du manque et, partant, l'émergence du processus motivationnel.

Histoire de Leïla

Le témoignage de Leïla permet d'interroger ces propositions. Il s'ouvre sur l'évocation d'une visite au musée d'Orsay.

Moi, je suis restée médusée par les statues, tout ça, c'était quelque chose que j'avais pas l'habitude de voir, vraiment quand je suis rentrée dedans j'étais médusée et suite à ça, eh bien, depuis, je suis allée euh facilement dans les musées (…) Dans les vernissages, tout ça, tout ce qui a trait à l'art, et euh ça a développé en moi, l'année qui a suivi, pendant, les vacances, sur la plage j'ai trouvé un bout de calcaire, et j'ai sculpté, euh quelque chose, et ça avait l'air d'une tête quoi. (…) Quand je suis au vert, en vacances, je passe mon temps à faire de la sculpture, ça a développé ça chez moi.

C'est une question sur la façon dont elle travaille (quand elle sculpte) qui débouche sur le rapport entre saisissement esthétique et mémoire retrouvée.

Je vois des images, des souvenirs et tout. C'est vrai que des fois on est …moi je me souviens la première fois c'était j'étais gamine, en 1960, c'était, j'avais entendu un flash publicitaire sur euh les premières soupes, Royco minutes soupes, là, c'était de la poudre en sachet là, et j'ai annoncé ça à mon père, et il m'a mis une claque et il m'a dit, mais arrête de raconter des bêtises comme ça, où c'est que tu as appris des choses comme ça ; l'homme sur la lune aussi c'était des choses qui n'existaient pas, c'était quelque chose de, d'incroyable quoi, et c'est vrai que ça c'est, peut-être aussi, ça a contribué aussi au fait de… quand y'a des choses comme ça, des inventions, au fait de dire c'est

pas possible mais c'est vrai que la claque, je me souviens de ça ; la claque que je m'étais prise par rapport à ça (…) C'est vrai que lui même il était pas euh, pas instruit quoi, analphabète euh, jamais été à l'école (…) Le colonialisme en Algérie tout ça, mais euh, c'était quelqu'un qui n'a pratiquement jamais manqué de rien, il était commerçant, il a eu un commerce, bon c'est quand même, mais il avait jamais eu accès à la culture. Après un temps de silence, Leïla revient à l'expérience muséale qui l'avait « médusée ».

Quand on réalise ça et qu'on arrive à percevoir un peu ce que ces gens là ils perçoivent devant un tableau et puis que ça nous arrive à nous, on dit mince, y nous manquait un sens quand même, hein, moi j'avais vu un tableau, on avait été euh dans un musée, c'était un tableau où il y avait euh Don Quichotte et c'est vrai qu'on avait l'impression en regardant bien que qu'il bougeait, qu'il se déplaçait dans le tableau, et c'est vrai qu'au début on était tous là, et je me souviens on était avec Yasmina on disait : « on a des hallucinations euh, le tableau y bouge », et c'est vrai que si on avait pas fait attention, on s'était pas mis devant le tableau et regarder avec attention on aurait jamais eu ces impressions, et je crois que c'est à partir de là que ça à commencer à développer un peu l'imaginaire. Avant euh j'inventais des histoires pour mes jeunes frères, j'avais déjà ça mais c'est tout. Là, moi des fois je me disais, c'est pas possible c'est fou, je regarde un tableau euh, je me, si c'était un peu oriental je commençais même à entendre de la musique et tout, ça a développé plein de choses, ça rappelle des souvenirs quoi, et je comprends moi pourquoi on peut dire il y a quelqu'un qu'est en extase devant un tableau, et puis c'est vrai qu'après on dit mince euh, et dire que j'avais pas ça.

Cet extrait nous suggère que Leïla a déposé temporairement ses difficultés (qui étaient, selon elle, à la fois financières, de logement et intellectuelles) dans l'exterritorialité de l'œuvre et qu'elle les a réintégrées par la suite après élaboration. Le saisissement esthétique qu'elle rapporte a favorisé l'assomption du manque et un travail de deuil multiple : si, au plan professionnel, l'émergence de sa motivation débouche sur une inscription en formation d'éducateur spécialisé, elle se retrouve – comme elle nous le précisera par la suite – en situation de devoir accepter que les gens de sa cité ne la reconnaissent plus.

Ainsi, le saisissement esthétique situe, dans le même mouvement, le spectateur à l'interface des trois dimensions affectives (l'œuvre émeut), cognitives (elle fait penser) et sociales (renvoyant à une histoire, à une mémoire collective, elle favorise les jeux d'échos entre celle-ci et l'histoire personnelle). Au-delà du jugement de goût, ce type d'expérience constitue une occasion de sens et permet une connaissance de soi (Caune J., 1999).

Temporaliser son parcours

Interrogeant les vécus temporels des personnes en transition, F. Lesourd, quant à lui, porte tout particulièrement son attention sur les expériences, parfois très fugaces, de « hors temps », de mise en suspens du temps chronologique qui peuvent être notamment vécues lors des déambulations muséales. Celles-ci constitueraient des conditions des transitions existentielles.

Des hors temps générateurs d'histoire

De tels moments de hors temps ont été interrogés par différents psychanalystes. Selon A. Green, le temps transitionnel en tant que tel est un « temps hors du temps, temps potentiel s'instaurant » (1975, p. 107). Pour R. Kaès, ces temporalités spécifiques « sont partie intégrante du processus qui conduit à une nouvelle naissance ; c'est ce temps mort qui sera peut-être nécessaire à l'établissement de la discontinuité individuante (…) qui précède la phase où nous vivons créativement : sans doute ce blanc, ce vide crée-t-il aussi l'espace nécessaire à la naissance de la pensée, un trou dans le vécu ou dans le savoir, une attente à combler » (1979, pp. 61-62). J. Guillaumin considère, quant à lui, que ce type de temporalité constitue la condition de l'appropriation d'une temporalité propre : « tout se passe comme si, écrit-il, la dynamique des trois dimensions communes du temps, passé, présent et avenir, ne prenait sa pleine et vive valeur (...) que de l'intervention d'un autre point de vue à certains égards intemporel, qui la croise, la nie et la dépasse en la signifiant » (1997, p. 1658). Ou encore : « le temps ne saurait jamais s'assumer comme temps personnel, temps de l'histoire vécue du dedans, que par le surgissement de ce regard transverse porté sur son mouvement que je considère comme une quatrième dimension de la temporalité, dimension à certains égards elle-même intemporelle – comme une sorte de présent suspendu du deuxième degré. » (pp. 1661-1662). Le vécu associé est décrit comme la sensation « d'être actuellement suspendu dans l'existence, et pour un instant d'une durée indéterminée » (p. 1658), comme

« une disposition particulière assez ambiguë, disons un état de pensée et d'affect légèrement troublé, sorte d'ébranlement de l'appareil psychique » (p. 1657). Loin de signer une pathologie, ces expériences semblent au contraire constituer autant d'occasions d'initiation à soi-même qui, en ce qu'elles induisent des transformations existentielles peuvent être nommées « transes biographiques » (Lesourd F., 2001, 2004, 2005, 2006).

La transe biographique

Le rôle du hors temps dans les transitions de vie est depuis longtemps connu des anthropologues. Etymologiquement, « transe » vient du latin *transire*, qui signifie « passer » et renvoie à l'agonie, à la mort – symbolique quoique psychiquement vécu, notamment dans les initiations chamaniques. L'initiation est un moment de hors temps à plusieurs égards : le chaman est en général inconscient ou dans un état de conscience où le temps consensuel n'a plus cours ; son âme séjourne chez les morts, c'est-à-dire rejoint cet autre temps où résident les esprits (Eliade M., 1968) ; vivant dans la liminarité entre deux statuts, il échappe au temps social (Turner V., 1990).

Traditionnellement, les esprits des morts (ainsi que ceux des animaux alliés du chaman) sont considérés comme psychopompes, c'est-à-dire comme des passeurs, des médiateurs qui accompagnent les âmes dans l'au-delà. Le chaman affronte donc sa mort symbolique avec l'aide d'un esprit psychopompe. Eliade note que cet esprit permet au chaman de se métamorphoser, mais il est en quelque sorte son « double », son « alter ego ». (1968, p. 90). C'est donc grâce à ce double que le chaman pourrait circuler d'un monde à

l'autre. Bien entendu, la forme du double et, aussi bien, les caractères du monde des esprits où voyage le chaman s'inscrivent dans sa culture. Les mondes entre lesquels son âme circule diffèrent selon qu'il est nord asiatique ou indonésien ; son double renvoie aux animaux sacrés ou au panthéon des anciens chamans qui spécifient son clan.

Ce double existe-t-il sous forme laïque aujourd'hui ? S'agit-il du même double que celui dont parlait Guillaumin à propos de l'œuvre d'art ? J.-F. Chiantarretto souligne que la prégnance plus ou moins consciente de l'idée de la mort induit le dédoublement du créateur, en particulier de l'autobiographe. « A partir de ce corps qui par nature lui signifie doublement qu'il ne se possède pas – conçu par d'autre en son absence, mortel –, l'auteur en crée un second, l'œuvre (et il) attend ensuite de la mise en circulation de son œuvre qu'elle acquiert une vie propre, qu'elle fonctionne comme son double et soit considérée comme une seconde réalité. » (1995, p. 264). Ceci peut sans doute s'appliquer à toute œuvre, textuelle, picturale, musicale... En tant que double supposé survivre à son auteur, l'œuvre constitue bien une victoire fantasmatique sur la mort. De ce point de vue, l'œuvre propulse son auteur dans le temps elle lui aura survécu - ce que Chiantarretto appelle « le point de vue de l'après-mort », qui constitue probablement l'équivalent moderne du monde des esprits. La mort symbolique semble donc difficilement se passer de l'idée du double. L'œuvre constituerait-elle alors une sorte de médiateur, un double psychopompe, qui aiderait l'auteur à s'auto-représenter sorti du temps de son vivant ? Dans l'affirmative, les spectateurs comme les créateurs pourraient utiliser ce processus-ressource.

Temporalités en formation

La variabilité même de l'expérience chamanique nous suggère d'en repérer des formes laïques dans des expériences contemporaines telles que le saisissement esthétique. Comme le chaman, Leïla vit un moment de hors temps. Elle expérimente un état de conscience où le temps consensuel n'a plus cours – ce qui résonne avec le fait qu'elle vive dans la liminarité entre deux statuts, celui de bénéficiaire et celui d'acteur des services sociaux, et échappe donc doublement au temps social.

Mais voici que le tableau bouge, que le double s'anime. L'œuvre d'art psychopompe a conduit son âme chez les « esprits » qui, de par leurs mouvements sur la toile, la renvoient, en termes d'histoire personnelle, aux moments passés de sa propre créativité, dont ils sont en quelque sorte dépositaires ; ils la renvoient aussi aux souvenirs, aux raisons de l'immobilisation de sa créativité. Leïla vit une sorte de rêve éveillé devant la toile. Ce « temps suspendu » est-il doté d'une capacité de recomposer les souvenirs et leurs significations selon des combinaisons nouvelles à l'instar du rêve ?

Mais, déjà, on est passé du temps du rêve au temps biographique : « ça rappelle des souvenirs » ; « si c'était un peu oriental je commençais même à entendre de la musique ». Leïla n'évoque pas n'importe quel souvenir : il s'agit du pays natal. L'ambivalence par rapport au père commence à se parler. Ce père qui n'avait « pas d'accès à la culture », qui réagissait par une claque aux images de progrès (l'homme sur la lune), est resitué dans son contexte historique, celui du colonialisme.

A travers cette histoire réécrite, ce qui n'avait pas de valeur (l'invention, l'imagination) en retrouve, et devient ressource existentielle socialisée. Tout en suivant une formation, ce qui suppose une orientation temporelle personnelle, Leïla retrouve une disponibilité à ses temps intérieurs (sculpture, vernissages et tout ce qu'elle ne nous dit pas). Les « esprits » lui ont transmis, en quelque sorte, une vocation qui remet son histoire en mouvement.

Comme on l'a vu, ces moments de « temps suspendu » associés au saisissement esthétique se retrouvent chez d'autres stagiaires. On ne saurait trop souligner l'intérêt de porter attention et d'accompagner l'élaboration de ces moments fugaces en formation-insertion et en formation en général. Ces moments où l'on s'éprouve surplomber son existence entière constituent en effet des sources potentielles d'histoire à redéployer, des occasions de relier différents éléments temporels de sa vie ; il propulsent le sujet dans un état où le travail de deuil est facilité.

Ouverture : l'œuvre et le temps vécu

A partir de son travail sur la Jérusalem de Tasse, G. Careri envisage un « pouvoir de l'art à régénérer et à réorienter notre sentiment de l'existence » (2005, p. 26).

Régénérer, certes, à partir de ces moments de temps suspendu, inchoatif, depuis quoi le manque des « objets sociaux » se relativise face à l'abondance de vie que l'expérience même constitue. Lorsqu'elle est réellement rencontrée, l'œuvre psychopompe, c'est-à-dire qui aide à « passer », est également une sorte d'objet transitionnel. En cela, le saisissement esthétique favo-

rise le dépassement de l'angoisse des exclus et se présente comme alternative aux mécanismes de défense coûteux qu'ils emploient.

Réorienter… comme si le récit, le roman n'était pas seul à donner consistance à l'existence humaine (Ricœur), l'art, la peinture en l'occurrence, étant tout aussi capable d'assurer cette fonction. Existerait-il donc des *patterns* existentiels dans « *l'intimité du tableau* – telle qu'elle se donne, dans la réserve, au spectateur, et lui donne accès, *picturalement* à une expérience de l'intimité humaine figurée » (Rouge B., 2006, p. 122) ?

Notre hypothèse est que l'œuvre picturale contient des modèles affectifs d'organisation de l'existence personnelle, qui ne sont généralement pas éprouvés et reconnus comme tels mais à quoi le temps suspendu du saisissement esthétique donne accès. Au cours de cet accès, l'œuvre advient comme double, culturellement proposé (musées) et psychiquement construit, comme un objet transitionnel pour adulte. Ainsi, interrogeant la problématique humaine de la différence et du manque, l'expérience esthétique fournirait au sujet les images permettant l'équivalent pictural d'une mise en intrigue de ses transitions existentielles.

Il est remarquable que ces modèles de vie pris dans l'image soient accessibles à ceux qui n'ont pas appris à l'analyser, comme si les savoirs existentiels s'échangeaient aussi sous le manteau, passé le joug de la culture savante. De sorte que si nous admettons que les hommes, à travers leur réceptivité aux images artistiques, forment « une communauté esthétique qui transcende toute les séparations institutionnelles ou naturelles » (Bouveresse R., 1998, p. 314), cette communauté culturelle apparaît constituer non plus, cette fois, un objet mais un partenaire transitionnel silen-

cieux, déposant ses signes dans les œuvres et dans l'œil de qui les rencontre, transmettant au passage les configurations affectives capables d'impulser une réorganisation du temps vécu.

BRIGITTE WEBER ET FRANCIS LESOURD

BIBLIOGRAPHIE

BOURGEOIS Etienne, « Le sens de l'engagement en formation » in *Signification, sens, formation*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 87-104.

BOUVERESSE Renée, *L'expérience esthétique*, Paris, Armand Colin,1998.

CAILLET Elisabeth, « La double nature du musée » in *Mscope, Formation médias et sciences humaines*, n° 3, 1992, pp. 38-46.

CARERI Giovanni, *Gestes d'amour et de guerre*, Paris, éditions de l'EHESS, 2005.

CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

CAUNE Jean, *Pour une éthique de la médiation. Le sens des pratiques culturelles*, Grenoble, P.U.G., 1999.

CHIANTARRETTO Jean-François, *De l'acte autobiographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1995.

COPPEY Odile, « Le musée : un non-lieu de formation ? » in *Mscope, Formation médias et sciences humaines*, n° 3, 1992, pp. 75-79.

ELIADE Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968.

ESTIVILL Jordi, *Panorama de la lutte contre l'exclusion sociale. Concepts et stratégies*, Genève, Bureau international du Travail, 2004.

FURTOS Jean, « Contexte de précarité et souffrance psychique : quelques particularités de la clinique psychosociale » in *Soins. Psychiatrie*, n° 204, 1999, pp. 11-15.

GREEN André, « Le temps mort » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 11, 1975.

GUILLAUMIN Jean, « La quatrième dimension du temps » in *Le temps en analyse, Revue Française de Psychanalyse*, LXI, 5, 1997, pp. 1657-1668.

GUILLAUMIN Jean, *Le moi sublimé*, Paris, Dunod, 1998.
KAËS René, *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod, 1979.

LESOURD Francis, « Le Moi-temps : écologie temporelle et histoires de vie en formation » in *Temporalistes* n° 43, 2001, pp. 38-49.

LESOURD Francis, « Peut-on parler de transe biographique ? » in ROBIN J.-Y., MAUMIGNY-GARBAN B., SOËTARD M. (coord.), *Le récit biographique. De la recherche à la formation. Expériences et questionnements*, Paris, L'Harmattan, 2004, tome 2.

LESOURD Francis, « L'épiphanie comme ré-orchestration des temps » in *Chemins de formation*, n° 8, 2005, pp. 56-65.

LESOURD Francis, « L'explicitation biographique des moments transformateurs » in BÉZILLE H. et COURTOIS B. (coord.), *Penser la relation Expérience-formation* , Lyon, Chronique sociale, 2006.

LESOURD Francis, « Des temporalités éducatives. Note de synthèse » in *Pratiques de formation/Analyses*, n° 51, 2006.

MICHEL Sandra, *Peut-on gérer les motivations ?*, P.U.F., 1994.

RIDEL Luc, « Les temps du projet » in *Topique*, n° 86, 2004, pp. 87-96.

RIVOYRE (de) Frédéric, *Psychanalyse et malaise social*, Toulouse, Erès, 2001.

ROUGE Bertrand, « La pensée des peintres » in *Esprit*, n° 325, juin 2006.

TURNER Victor, *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, P.U.F., 1990.

VÉRON Eliseo, « Le plus vieux média du monde » in *Mscope, Formation médias et sciences humaines*, 1992, pp. 29-32.

WEBER Brigitte, « Le saisissement esthétique, une occasion de restauration du processus motivationnel », Mémoire du DHEPS, Paris 3 (dir. Pierre-Marie Mesnier), 2000.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *Philosophie des images* Paris, P.U.F., 2001.



Les éditions Le Manuscrit
- www.manuscrit.com -

Les éditions Le Manuscrit - www.manuscrit.com - ont, par l'originalité de leur formule, ouvert un nouvel espace de publication dans le paysage de l'édition. Depuis 2001, elles accompagnent un formidable mouvement de démocratisation de l'écriture et le passage d'une société de l'information à une société d'auteurs.

Grâce à un savoir-faire unique qui associe culture traditionnelle de l'édition et maîtrise d'innovations technologiques majeures, les éditions Le Manuscrit - www.manuscrit.com - garantissent la disponibilité permanente des textes sous un double format : le livre papier et le livre numérique, pour une souplesse totale d'édition qui inscrit le livre dans la culture du développement durable.

Un catalogue ouvert aux différents domaines éditoriaux (littérature générale, recherche-université, Europe…) propose un fonds de plus de 7000 références et accueille une communauté de 5000 auteurs à travers le monde, publiés dans toutes les langues. Chaque livre est protégé selon le code de la propriété intellectuelle et les droits d'auteurs rémunérés. Véritable éditeur de marques, les éditions Le Manuscrit - www.manuscrit.com - créent des collections prestigieuses en partenariat avec les institutions, centres de recherche, fondations et acteurs de la société civile.

Par un référencement ciblé, les éditions Le Manuscrit- www.manuscrit.com - assurent aux ouvrages une diffusion internationale, dans les librairies (référencement Electre, Dilicom, Titelive…) et sur les librairies en ligne (Amazon, AbeBooks, Alapage, Chapitre…). Un réseau de partenaires attentifs - libraires, bibliothèques, médiathèques, partenaires de la presse et des médias… - s'associent aux éditions Le Manuscrit - www.manuscrit.com - pour favoriser la découverte des talents (Prix du Premier Roman, Prix du Scénario…) et promouvoir les titres et les auteurs auprès d'un large public.

Dynamique et innovant, le site Internet www.manuscrit.com propose une plateforme de contenus interactive et réunit autour des blogs d'auteurs une source d'informations sur la vie culturelle ainsi qu'un espace de rencontre privilégié entre les communautés d'auteurs, de lecteurs et de partenaires actifs.

Les éditions Le Manuscrit - www.manuscrit.com - sont membres du Syndicat National de l'Édition.

www.manuscrit.com
communication@manuscrit.com
Téléphone : 08 90 71 10 18
Télécopie : 01 48 07 50 10
20, rue des Petits Champs
75002 Paris
France